ב״ה

ש״פ מצורע – שבת הגדול

יום הבהיר י״א ניסן

ה׳תש״ס

גליון טז [תשצה]

פתח דבר

לכבוד יום הבהיר, יום עשתי עשר לחודש ניסן חודש הגאולה, נשיא לבני אשר, אשר ״הוא יתן מעדני מלך״, ״יום מלכנו״ (ע״פ לשון הכתוב (הושע ז, ה) ובמצו״ד שם: ״ר״ל ביום שמחת מלך ישראל ביום הלידה״) יום הולדת הצ״ח של כ״ק אדמו״ר נשיא הדור, - הננו מוציאים לאור גליון חגיגי מוגדל זה, של הערות וביאורים בתורת רבינו הק׳ ובכל מקצועות התורה וכו׳.

ע״פ המבואר בשיחות ובאגרות קודש בכ״מ שיום זה הוא יום סגולה ל״התקשרות״ ביתר שאת ויתר עוז, ובלשון קדשו בהיום יום כד סיון: ״ההתקשרות האמיתית היא ע״י לימוד התורה כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות .. הנה בזה היא ההתקשרות״, וראה בלקו״ש חל״ב ע׳ 25: ״שע״י ההתקשרות לנשיא הדור - ע״י ה״התקשרות״ עם כתביו, ספריו וכו׳ שבהם הכניס את עצמו כנ״ל - נמשך מהקיום העצמי והנצחי של קדושת הצדיק והנשיא, לכל ההולכים בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נצח סלה ועד״ - הנה הזמן והמקום קא גרים לעורר אודות הוספה בלימוד ועיון בתורתו של רבינו הק׳ הן בכמות והן באיכות, וכפי ששמענו מכ״ק אדמו״ר במשך השנים, גודל החביבות והיוקר להערות ושקו״ט בשיחותיו הק׳ וכו׳, וגם תבע זה ריבוי פעמים מאנ״ש והתמימים המקושרים שיחיו, הרי בוודאי שזה נכלל ב״דרכיו אשר הורנו ונלכה באורחותיו נס״ו״, לגרום לו נחת רוח.

ועי״ז בודאי נמהר ונזרז בשורת הגאולה שנתבשרנו מכ״ק רבינו הק׳ ש״הנה הנה משיח בא - וכבר בא״, וכמבואר אשר רועי ישראל ״הנה לא זה בלבד שלא יפרדו מעל צאן מרעיתם, הנה עוד זאת מתרפסים להדום כסא מרום, להתיצב לפני הוד א-ל רם ונשא, להגן על עם ישורון״ (לקו״ש שם ע׳ 23 מאגרות קודש כ״ק אדמו״ר מוהריי״צ נ״ע, ובכ״מ) שיהי׳ תומ״י ממש כהרף עין, ובפסח זה נזכה לאכול שם ״מן הזבחים ומן הפסחים״, בגאולה האמיתית והשלימה, און מ׳וועט זיך זעהן מיט׳ן רבי׳ן דא למטה כפשוטו תיכף ומיד ממש.

המערכת

ועש״ק פ׳ מצורע, שבת הגדול, י׳ ניסן

הי׳ **ת**הא **ש**נת **ס**גולה

קראון הייטס, נ. י.

תשעים ושמונה שנה להולדת כ״ק אדמו״ר נשיא דורנו

לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר ליום הבהיר י"א ניסן
– צ"ח שנה –

נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת – ה'תש"ס

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
הת' דוד בן שרה
הת' דוד ארי' לייב בן אלטא פעסיא
הת' חיים אליעזר בן אסתר
הת' יוסף יצחק בן איטא פייגא
הת' ישעיהו בן הינדא
הת' לוי יצחק בן רבקה לאה
הת' צבי אפרים בן חי' רחל

לחג הפסח כשר ושמח
ושיתברכו בכל המצטרך להם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר

מספר הפאקס למשלוח הערות
(718) 756-3411 או (718) 773-4115
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
אתרינו באינטרנט:
WWW.KOVETZ.COM
ניתן לשלוח הערות לקובץ הבא עד יום ג' - כ"ז ניסן

תוכן העניינים

משיח וגאולה

נבואת יחזקאל ע"ד המילואים בביהמ"ק השלישי 6
"אשר יגיע דמם על קיר מזבחך" 10
תענית אסתר לע"ל [גליון] 12

בענין הנ"ל [גליון] 13

לקוטי שיחות

כוס חמישי לשיטת הרמב"ם 13
חצי שיעור באיסור 'בל יראה' 17
גדר סדר קרבן פסח 21
ביאור השל"ה ב"קם רבה שחטי' לרב זירא" 28
נבואה בזמן הזה - בגדרי ההלכה 29
'עצם' ו'תואר' באיסור חמץ 32

הגדה של פסח – עם 'לקוטי טעמים ומנהגים'

לשון הקודש וארמית בהגדה 35
כרפס - בצל 37
"ומכוון להוציא גם המרור של כורך" 39
הטמנת האפיקומן 41

היום יום

העבודה דקשעהמ"ט 43
ימין ושמאל בעבודת ה' [גליון] 44
בענין הנ"ל 45

שיחות

גדר חיוב קריאת המגילה - דעת כ"ק אדמו"ר בשי' הרמב"ם בזה - 46
"נדמו בעיניו כמישור" 54
הנאה אחרי עשיית דבר טוב [גליון] 55

אגרות קודש

ברכה על דבר שבלב 56
בענין עשיית עירובין לפי דעת כ"ק אדמו"ר זי"ע 62

נגלה

מיגו במקום טענת "אחוי שטרך" 65
העובר על איסור קל של ד"ס מיקרי רשע 66
ג' מפתחות בידו של הקב"ה 71
חזקת קרקעות בג' שנים 72
אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה 74

חסידות

משל ה"ליווער" 75
עיונים והערות ב"מגן אבות" פ' שמיני 77
"ואהבת" - התבוננות 81

הלכה ומנהג

מקום אמירת "כן עשה הלל" 83

טורח ומכין משבת לחול.....84
בענין הנ"ל 85
ברכת שהחיינו בקריאת המגילה.....86
הערות בשו"ע הלכות תערובות.....87
בדין השכמה בבוקר בעלות השחר בשוע"ר.....88
שינויי נוסח בשו"ע אדה"ז הל' פסח 92
שיעור העדפת קרובים בצדקה 93
"הפריש הקום מן החלב".....97
מקבילות והערות ביו"ד - הלכות בשר בחלב.....98

פשוטו של מקרא

בפירש"י ד"ה 'לא תשחט וגו'' (שמות לד, כה).....101
ואונקלוס .. לקח לו שיטה אחרת.....106
משוקדים.....109
חלבו האלי' תמימה.....109
סדר עמודי חצר המשכן.....110

שונות

מאמר ד"ה החדש וגו' תרכ"ו 112
'ספר החקירה' להצ"צ 113
לשונות אדה"ז בסידור שמקורם במשנת חסידים 115
תפילות שאינן מנוקדות בסידור אדה"ז [גליון].....122
"מכתב טייץ".....123
לכתחילה אריבער [גליון].....123

הוספה

הגהות בכתי"ק כ"ק אדמו"ר על שאלות בה'מכתב כללי' די"א ניסן 127

משיח וגאולה

נבואת יחזקאל ע"ד המילואים בביהמ"ק השלישי

הת' מ"מ רייצס
תות"ל - 770

במכתב-כללי מיום יא ניסן תשמ"א, מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו את נבואת יחזקאל בענין חנוכת ביהמ"ק הג', וזלה"ק (ההתחלה - ציטוט מיחזקאל מה, יח ואילך):

"...**בראשון באחד לחודש** (ראש-חודש ניסן) גו' **וחטאת את המקדש** (זאָלסט רייניקן, מחנך זיין, דעם בית-המקדש) גו' **בראשון בארבעה עשר יום לחודש יהי' לכם הפסח, חג שבועות ימים מצות יאכל** (אין דעם פערצנטן טאָג פון חודש זאָלט איר מאַכן (דעם קרבן) פסח, אַ יום-טוב, זיבן טעג, מצות זאָל געגעסן ווערן). דערנאָך ווערן דאָרט אויסגערעכנט די קרבנות וואס דאַרפן געברַאכט ווערן.

"די דאָזיקע נבואה איז אין צוזאַמענהאַנג מיט דעם בית-המקדש השלישי וואָס וועט געבויט ווערן דורך משיח צדקנו, וואָס די ענינים פון ימות המשיח און זייער שלימות איז אָפהענגיק פון מעשינו ועבודתינו - די אויפפירונג פון אידן, ספעציעל אין די לעצטע דורות פון גלות, אין אַלע ענינים פון אידישקייט: תשובה, תורה און מצוות. און לויט דעם אויסדרוק פון חכמינו ז"ל: **זכו** - בשעת אידן טוען אין דעם אין אַן אופן פון זכות, (ריינקייט און קלארקייט), און שלימות, דאַן זיינען אַלע ענינים אין אַ גאָר שלימות'דיקן אופן". עכלה"ק.

בהערה ד"ה "די דאזיגע" מציין שכן הוא - שנבואת יחזקאל קאי על הבית הג' - ברמב"ם הל' מעה"ק ספ"ב, וכן הוא פשטות הכתובים, כמבואר בפרש"י ורד"ק. ואח"כ, בהערה ד"ה "זכו .. דאַן זיינען" מחדש חידוש גדול, לכאורה, וזלה"ק:

"**וי"ל דלכן בנבואת יחזקאל אינו מפורט, דלא כבפרשת החודש ובנוגע למשכן (וברמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"ב: וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, שדברים סתומין הן אצל הנביאים) כיון שתלוי בזכו (ובדרגות דזכו) ולא זכו**".

והנה, מ"ש כ"ק אדמו"ר ש"בנבואת יחזקאל אינו מפורט", י"ל שכוונתו בשתיים: א) שאינו ברור בנבואת יחזקאל האם קאי על ביהמ"ק השלישי או על הבית השני, ובכלל קיימת שיטה (מנחות מה, ב) ש"פרשה זו עתיד אליהו לדורשה", היינו, שלע"ע איננו מבינים למה כוונתה. ב) גם בגוף הפי' שמדובר על ביהמ"ק השלישי, מצינו חילוקי דעות במפרשים בפרטים שונים שאינם ברורים בדברי הנביא. וכגון: לעיל ביחזקאל (מג, יח ואילך) מדבר על שבעת ימים שבהם יכפרו על המזבח ורק לאחרי מכן יתחילו להקריב קרבנות - "ויכלו את הימים, והי' ביום השמיני והלאה יעשו הכהנים על המזבח את עולותיכם ואת שלמיכם, ורציתי אתכם, נאם ה' אלקים", וכאן (מה, יח) מתחיל לדבר על הקרבן שיקריבו בר"ח ניסן - האם ר"ח ניסן הוא **התחלת** אותם שבעת ימים דלעיל, או **סיומם**? או שהו"ע בפ"ע? שפרט זה, וכיו"ב, אינו ברור כלל בדברי יחזקאל, ומבאר כ"ק אדמו"ר שאכן יכולים להיות בזה שינויים, "תלוי בזכו (ובדרגות דזכו) ולא זכו".

אבל לכאו' חסר ביאור: הרי נבואת יחזקאל הובאה **להלכה** - וכנ"ל, ברמב"ם הל' מעה"ק ספ"ב. וא"כ, איך אפשר לחדש - רק על סמך זה שהנביא לא פי' דבריו - שהדברים יכולים להשתנות?

[ולהעיר, שהרמב"ם שם לא הביא **פרטי** נבואת יחזקאל, ורק **מזכיר** שבנבואתו מדבר על ימי המילואים דוקא, ואין כוונתו לשנות בדיני תורת משה. ומשמע קצת, שאינו צריך להעתיק הפרטים, כי הדברים ברורים ומפורשים ביחזקאל עצמו (וכלשון הרמב"ם: "כאשר מפורש שם"). - וא"כ, הוא ממש **בהיפך** מדברי כ"ק אדמו"ר ש"בנבואת יחזקאל אינו מפורט".

אבל נ"ל באו"א, (דאי משום הא - לא הי' צריך להעתיק דברים רבים המפורשים בתורה שבכתב! ואכמ"ל), שהרמב"ם לא העתיק פרטי הדברים משום שאינם ענין של הלכה ומצוה, אלא "הוראת שעה". וראה השקו"ט בנו"כ סהמ"צ - סוף שורש ג. ועצ"ע. ואכ"מ].

ומה שמביא (בחצע"ג) מרמב"ם הל' מלכים, ש"כל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו", הרי מפורש ברמב"ם שהמדובר הוא ב"אלו הדברים וכיוצא בהן" (מלחמת גוג ומגוג, ביאת אליהו וכו'), ולא בענין דקרבנות המילואים שהזכיר הרמב"ם **בפשטות** בהל' מעה"ק, ולא הזכיר שם שום הגבלות ושינויים וכו'!

שיטת הרמב"ם בענין הגאולה

ואף שיש לדחוק ולתרץ הנ"ל, הרי בעיון קצת נראה, שבחידושו זה של כ"ק אדמו"ר מיושבת תמיהה פשוטה ועיקרית, כדלקמן.

- בבסיס נבואת יחזקאל עומדת היסוד, שעבודת הקרבנות תתחיל בחודש ניסן (סוף חודש אדר), כמפורש שם. ויתירה מזו, שלפני סיום שבעת ימי המילואים - **אסור** להתחיל ולהקריב קרבנות: "ויכלו את הימים, **והי' ביום השמיני והלאה** - יעשו הכהנים על המזבח את עולותיכם ואת שלמיכם" וגו' (מג, כז). היינו, שרק בחודש ניסן יוכלו להתחיל ולהקריב קרבנות.

ומזה משמע, שהגאולה תבוא בחודש ניסן, ומיד יתחילו בימי המילואים, ואח"כ - בעבודת הקרבנות. וכן כתב הרד"ק (מה, יח): "...זה הפסוק ראי' לרבי יהושע, שבניסן עתידין להגאל - שאם תהי' הגאולה בתשרי - איך יניחו מלהקריב במזבח עד ניסן הבא אחריו, ומלחטא עליו ומלכפר את הבית"?!

אך הרמב"ם פסק להדיא, דהגאולה יכולה לבוא בכל יום מימות השנה. וכמו שכתב (הל' נזירות פ"ד הי"א): "האומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא - אם בחול נדר, הרי זה אסור לעולם", הרי שמשיח יכול לבוא בכל יום מימות השנה (עכ"פ - ימות החול).

ויש לתמוה, כיצד יבאר הרמב"ם את נבואת יחזקאל, שעבודת הקרבנות תתחיל דוקא בחודש ניסן. ואמנם הי' אפשר לדחוק ולומר, שאף שהגאולה תבוא בכל יום מימות השנה - ימתינו בעבודת הקרבנות עד חודש ניסן. (אלא, שלדעת הרמב"ם הרי אפילו **בזמן הזה** מקריבים קרבנות, אע"פ שאין שם בית - כמבואר בספ"ו מהל' ביהב"ח. ואעפ"כ, ברפי"א מהל' מלכים כתב שא' הדברים שיתחדשו בגאולה הוא ש"מקריבין קרבנות". - אבל עכ"פ, עד חודש ניסן לא יקריבו על המזבח המיוחד לבית השלישי. **ועצ"ע**).

אבל, דוחק הוא, כמובן. וגם בכ"מ מצינו **בפשטות** שיתחילו להקריב קרבנות בכל יום מימות השנה שבו תבוא הגאולה, ולדוגמה:

בשו"ת 'יוסף אומץ' - להחיד"א, מביא (בסימן וא"ו) תשובה מחתנו בענין הקרבת פ"ש, אם בא משיח בין פסח ראשון לפסח שני. וכן שקו"ט בזה בלקו"ש חי"ב ע' 216 ואילך. - ואף שבשו"ת שם מעלה כל החששות והספקות, (ואפילו - אם יבוא משיח בי"ד אייר בצהריים, שלא הספיקו להקריב תמיד של שחר, והרי אין מחנכין את המזבח אלא בתמיד של

שחר), אינו מזכיר כלל זה שעדיין לא הקריבו קרבנות המילואים המפורשים ביחזקאל.

וכן בשיחת ליל י"ב סיון תשמ"ז, שאם יבוא משיח תומ"י - יספיקו להקריב קרבנות המילואים דחג השבועות, ושוב אינו מזכיר כלל את זה שלא הקריבו קרבנות המילואים - שזמן הקרבתם הוא בחודש ניסן, וא"כ וודאי שלא הקריבו אותם עדיין.

"בעתה" ו"אחישנה"

אך יובן זה ע"פ חידוש כ"ק אדמו"ר הנ"ל, ובהקדים:

לכאורה צ"ע בכלל, איך אפ"ל שמשיח יכול לבוא בכל יום מימות השנה - והרי מפורש בגמרא (ר"ה יא, ב) ש"בניסן עתידין להיגאל" או "בתשרי עתידין להגאל" (לפי ב' השיטות), **ולא בשאר חדשי השנה!**

ומתרץ ה"טורי אבן" (ר"ה שם), שכל המחלוקת היא על זמן הגאולה הקבוע מראש, "בעתה"; אך אם יזכו ישראל יהי' "אחישנה", ואז יכולה הגאולה לבוא בכל יום מימות השנה.

עפ"ז מובן, שכל האפשרות שהגאולה תבוא שלא בחודש ניסן (ותשרי), היא רק באם "זכו". ומעתה, לא קשה איך יקריבו אז הקרבנות, - לפני קרבנות המילואים שזמנם בחודש ניסן, - כי, כדברי כ"ק אדמו"ר, אם "זכו" יכולים דברים אלו להשתנות, ולכן לא נכתבו במפורט ובבירור.

ואוי"ל, שזהו גם הטעם שהרמב"ם לא העתיק פרטי הקרבנות ביחזקאל - ורק הזכיר זה באופן כללי, כי תלוי הוא ב"זכו" וכו', ולכן אא"פ לקבוע בזה דבר ברור להלכה, ובפרט שהוא עצמו פוסק בהל' נזירות שמשיח יכול לבוא בכל יום מימות השנה, שמזה מובן שאין עבודת הקרבנות תלוי' בהכרח בקרבנות המילואים וחנוכת המזבח, (שזמנם דוקא בחודש ניסן).

השייכות בין המילואים למלחמת גוג ומגוג

ועד"ז, יש לפרש הראי' מדברי הרמב"ם בהל' מלכים ש"כל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו", - דלכאו' (כנ"ל) אמר זה הרמב"ם לגבי ביאת אליהו ומלחמת גוג ומגוג, ומנלן לקשר את זה לנדו"ד, - כי באמת, יש קשר גדול בין נדו"ד למלחמת גוג ומגוג, ולכן שפיר אפ"ל שדברי הרמב"ם לגבי מלחמת גוג ומגוג שייכים גם לנדו"ד.

דהנה, מבואר ביחזקאל, שקרבנות המילואים יתחילו בניסן (שבו עתידין להיגאל) ויסתיימו בתשרי - חג הסוכות - ובטעם הדבר כ' האברבנאל, וז"ל: "...לעתיד לבא יהיו ימי המילואים מן הזמן אשר

עשאם משה עד הזמן אשר עשאום בבית שני, שהוא מר"ח ניסן עד כ"א בתשרי, והי' זה לפי שבניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל, כדברי ר' יהושע, ולכן יתחילו המילואים מר"ח ניסן ויתוספו בו הקרבנות, ובחג הסוכות שהוא ג"כ בכלל המילואים יוסיפו גם כן הקרבנות מפני תשועת מלחמת גוג ומגוג שתהי' בימים ההם...

"ומזה יתבאר דעות שני השלמים, רבי אליעזר ורבי יהושע, אלו ואלו דברי אלקים חיים, כי רבי יהושע שיער בתחלת הגאולה שתהי' בניסן, ורבי אליעזר שער בתכליתה שתהי' בתשרי בסוף מלחמת האומות וגוג ומגוג".

העולה מהנ"ל, שנבואת יחזקאל ע"ד קרבנות המילואים מיוסדת על ב' פרטים: (א) "בניסן עתידין ליגאל", (ב) מלחמת גוג ומגוג שתסתיים בתשרי. וכיון שלגבי ב' פרטים אלו לא כתב הרמב"ם דברים ברורים להלכה, - לגבי ניסן כתב במפורש שמשיח יכול לבוא בכל יום מימות השנה, ולגבי מלחמת גוג ומגוג כתב ש"אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו", [ואולי הכוונה ב"וכיוצא בהן" היא לענין זה דזמן הגאולה, היינו, דברי חז"ל שבניסן (או בתשרי) עתידין להיגאל, ועפ"ז, הרמב"ם עצמו תירץ את קושיית הטו"א הנ"ל, ודו"ק],

ולכן שפיר אפ"ל גם על קרבנות המילואים, שיהיו בזה שינויים - במצב ד"זכו", וכמרומז גם בזה שלא העתיק הרמב"ם בספרו את פרטי הקרבנות המבוארים ביחזקאל, ורק הזכיר זה באופן כללי.

ויה"ר שנזכה שיקויימו דברים אלו בפועל ממש, ואז "ידע אדם איך יהיו", תיכף ומיד ממש.

◆ ◆ ◆

"אשר יגיע דמם על קיר מזבחך"

הת' יהודה הכהן שורפין
תלמיד בישיבה

בהגש"פ בברכת 'גאל ישראל' כתיב: "אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון", ובביאור 'מנחת חן' על ההגדה הקשה שהרי פשיטא שכל קרבן אם מקריבים אותו כדינו הרי הוא לרצון, ולמה דייק שהוא "לרצון".

ומביא מה שתירץ בס' 'עמק הברכה' עפ"י מה שביאר הנצי"ב דברי המדרש שמהחורבן עד שחרבה ביתר הקריבו ישראל קרבן פסח בירושלים במקום המקדש - שלכאורה קשה למה לא יקריבו גם שאר הקרבנות. ותירץ, שבשאר הקרבנות נאמר "ריח ניחוח" ואחר החורבן

התורה אמרה "והשימותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחוחכם", ונמצא ששוב אינם ראוים לריח ניחוח, וע"כ א"א להקריב קרבנות; משא"כ בקרבן פסח הרי לא נאמר "ריח ניחוח", ולכן שפיר מצי להקריב אחר החורבן. ע"כ דברי הנצי"ב.

ומבאר בטעם ההפרש בין ק"פ לשאר הקרבנות ע"פ מ"ש הרמב"ן (בסה"מ מצוה א) שהטעם דהבה"ג לא מנה מצות אמונה במנין המצות - הוא מפני שאין מונין במנין המצות אלא גזירותיו יתעלה שגזר עלינו, אבל האמונה שהודיע אותה אלינו באותות ובמופתים לעינינו - הוא העיקר ושורש שממנו נולדו המצות ולא ימנו בחשבונם.

וכתב שעפי"ז י"ל שבכל המצות הנה היסוד שלהם הוא עשיית רצון ה', וכמשאחז"ל "ריח ניחוח" - "נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני", וע"כ צריך בהו "ריח ניחוח"; משא"כ ק"פ שעיקר יסודו אינו אלא משום ביטול ע"ז שהמצרים היו עובדים להם, והי' תכלית השחיטה למשוך מע"ז ולהראות ולחזק בזה האמונה בה', - והרי האמונה בה' אינו נכנס בגדר רצון ה' וגזירותיו כמו שאינו נמנה במנין המצוות לבה"ג, וע"כ לא שייך בי' "ריח ניחוח" שענינו אמרתי ונעשה רצוני.

ועפ"ז מבאר שזהו מה שאומרים "לרצון": שלא תהי' כקרבן פסח אחר החורבן שלא הי' בהם "ריח ניחוח" ולא היו "לרצון" לפניו - אלא תהי' "מן הפסחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך **לרצון**", שיהיו לרצון ויהא בהם ריח ניחוח. ע"כ תוכן דבריו.

ולכאורה דבריו אינם מובנים, שהרי לפועל הוא **מצוה**, וכדמצינו בשמות (יב, ו) ברש"י ד"ה 'והיה לכם למשמרת וכו': "היה ר' מתיא בן חרש אומר וכו' הגיעה שבועה שנשבעתי לאברהם שאגאל את בניו ולא היו בידם מצוות להתעסק בהם כדי שיגאלו וכו' ונתן להם שתי מצות דם פסח ודם מילה וכו'". וגם לדבריו מה נתחדש לעתיד לבוא שתהי' אז לרצון.

אלא י"ל בכוונת הנצי"ב, דכיון שיש בזה גם ענין של איבוד ע"ז א"כ "ריח ניחוח" אינו מעכב כבשאר המצות, ויכול להיות גם לאחר החורבן. וזהו שאומרים "לרצון" - שהטעם לק"פ לעתיד יהי' (גם) בכדי שיהי' "לרצון".

ולכאורה י"ל בדא"פ באופן אחר ע"פ מה שנתבאר בלקו"ש חכ"ו פ' בא (ג), שהא דבפסח מצרים הי' השחיטה דווקא **בביתם**, הוא מפני שאז הי' זמן לידת עם ישראל והי' צ"ל מודגש המטרה והתכלית של עבודת ישראל שהוא לפעול שיהי' "ושכנתי בתוכם" - "בתוך **כל אחד ואחד**

מישראל" (מודגש בשיחה), עד כדי לעשות ביתו למקום של השראת השכינה - דירה לו ית'. ומבאר שם שע"י המשכן ומקדש (דהיינו משכן ומקדש הכללים) - אין המטרה של "ושכנתי בתוכם" יכול להתבצע בשלימות, עי"ש.

ועפ"ז י"ל שזהו הטעם למה מדייק דוקא בק"פ ענין של "רצון": שכיון שהוא ענין של לידת עם ישראל ובו מתבטא תכלית בריאת העולם א"כ שפיר י"ל דווקא הכא "לרצון" - דהיינו שנשלם הרצון, דהיינו המצוות, כיון שאז נעשה דירה לו ית'.

ומדויק זה ע"פ מה שמציין כ"ק אדמו"ר בהגדה בתיבת "קיר מזבחך" וז"ל: "לשון הכתוב (ויקרא א, טו). וצ"ע מה ששינה כאן דוקא להביא ל' זה. ובסי' יעב"ץ פי' ע"ד הסוד. וראה זח"א (רכח, ב)".

וע"ש בזהר שמבאר ד"קיר" בגמטרי' ש"י, דהיינו שעתיד הקב"ה להנחיל לצדיקים ש"י עולמות, - וא"כ איירי הכא במה שיארע לעתיד לבא, וא"כ שפיר י"ל שגם תיבת "לרצון" איירי במה שיארע לעתיד לבא דהיינו שיושלם הרצון ד"לעשות לו ית' דירה בתחתונים".

◆ ◆ ◆

תענית אסתר לע"ל [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם רוצה הת' מ.מ.ר. להביא ראי' מאחת מכותרות שיחת תענית אסתר "יהפך לשמחה", שמכאן ראי' שלע"ל יתבטל התענית.

ולכאורה אין משם ראי', שהרי ענין התענית כעת הוא זמן של צער ותשובה מתוך מרירות וכו', וענין זה בודאי יתהפך, ואם לע"ל ישאר התענית כמו שישאר היו"ט דפורים עצמו, יהי' זה תענית מסוג אחר (אולי ע"ד ענין להחיותם ברעב המבואר לענין יום כיפור), ואם כן שפיר יש לומר בו "יהפך לשמחה" אף אם ישאר יום של תענית, דהיינו שיהפך מיום של צער ליום של שמחה. [ואף שנקט בלשון הכתוב שנאמר לגבי ד' הצומות שמשמעו שיתבטלו הצומות עצמן, מ"מ לכאורה אין זו הוכחה גמורה]*.

◆ ◆ ◆

*) אמנם ראה הערה הבאה. המערכת.

בענין הנ״ל [גליון]

הת׳ זאב ווינשטיין
תלמיד בישיבה

בהמשך להשקו״ט בענין תענית אסתר לע״ל, הנני להעתיק מ״הנחה״ (בלתי מוגה) ממאמר ד״ה כי תשא, שנאמר בשבת שקלים תשמ״ז:

״ויה״ר שע״י הדיבור בענין שקלים, והקריאה דפ׳ שקלים בשבת מברכים וער״ח אדר, נבוא בקרוב ממש לענין תענית אסתר נדחה ממש, שידחה לגמרי ויהפכו ימים אלה לששון ולשמחה ולמועדים טובים״.

ולא באתי אלא להעיר.

◆ ◆ ◆

לקוטי שיחות

כוס חמישי לשיטת הרמב״ם

הרב יהודה ליב שפירא
ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו״ש חכ״ז (ע׳ 48) מביא כ״ק אדמו״ר זי״ע מ״ש הרמב״ם (הל׳ חו״מ רפ״ח) ״ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול, והוא מהודו לה׳ כי טוב עד על נהרות בבל, וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות״. ושקו״ט בפי׳ דבריו. ומביא פי׳ רבינו מנוח וכו׳ שכוונת הרמב״ם היא שהוא רשות, שאם רוצה לשתות יין אחר הד׳ כוסות מותר לעשות כן רק באם אומר עליו הלל הגדול. ומקשה ע״ז, שמלשון הרמב״ם ״אינו חובה כמו ארבעה כוסות״ משמע שגם הכוס חמישי אינו רשות, כ״א חובה, אלא ״אינו חובה כמו ארבעה כוסות״.

אח״כ מביא מ״ש הר״ן בפסחים (קיח, א) בפירושו הב׳ וז״ל: א״נ דמצוה מן המובחר לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול, והיינו לישנא דאומר עליו הלל הגדול, וכך מטין דברי הרמב״ם ז״ל בפרק אחרון מהלכות חמץ ומצה, עכ״ל. אבל גם ע״ז כותב שאינו מבואר כל צרכו, כי א״כ הו״ל להרמב״ם לכתוב ״ומצוה מן המובחר למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול״ וכיו״ב.

ומסיק וז״ל: מלשון הרמב״ם משמע שאה״נ שיש בזה חיוב, אבל אינו ממש מצוה (עכ״פ) מן המובחר (ולכן כותב הרמב״ם רק ״ויש לו למזוג כו׳״). ע״כ.

ולכן מבאר שכוונת הרמב״ם היא שצריכים למזוג הכוס ולא לשתותו, והטעם לפי שהרמב״ם ס״ל שספק אם הלכה כת״ק שצריכים לשתות ד׳ כוסות, או כר״ט שצריכים לשתות ה׳ כוסות, ולכן ס״ל שצריכים למזוג כוס חמישי, ולומר עליו הלל הגדול, ולא לשתותו, ובזה יוצאים קצת גם שיטת ר״ט, (כי ב׳ דינים בד׳ כוסות: א) שתייתם. ב) האמירה עליהם. וע״י מזיגת כוס חמישי ואמירת הלל הגדול עליו, יוצאים לכה״פ הדין הב׳ לשיטת ר״ט, מבלי לעבור על שיטת הת״ק כלל, כי לשיטת הת״ק רק אסור לשתות אחר כוס ד׳).

וממשיך בעוד פי׳ בדברי הרמב״ם - שהרמב״ם ס״ל שגם ר״ט עצמו לא נתכוין שצריכים לשתות כוס חמישי, כ״א שצריכים למוזגו ולומר עליו הלל הגדול, ואינו חלק ממצות הכוסות שבליל פסח כ״א זהו גדר בפ״ע [אולי כעין הודאה על כללות הכוסות, או על כל המצוות שבלילה זה].

ועפ״ז מבאר הטעם שלא כתב הרמב״ם ״מצוה מן המובחר למזוג כוס חמישי״ וכיו״ב, כי לשון ״מצוה מן המובחר״ מתאים רק אם איזה מצוה נעשית בהידור עי״ז, משא״כ בנדו״ד אין מצות ד׳ כוסות מתהדרת ע״י מזיגת כוס החמישי, כי אי״ז כלל חלק ממצות הד״כ, כ״א ענין בפ״ע. ולכן רק כותב ״ויש לו למזוג כוס חמישי״. ומוסיף ״וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות״, להורות שאין לזה שייכות למצות ד׳ כוסות. ע״כ תו״ד.

ולכאו׳ צלה״ב למה הוצרך ליתן ביאור למה לא כ׳ הרמב״ם ״מצוה מן המובחר למזוג כוס חמישי״, והרי לפי ביאור הרבי ה״ז חובה ולא רק מצוה מן המובחר, דהרי ר״ט ס״ל שאכן חייבים בכוס חמישי, וע״ז אין מתאים הלשון ״מצוה מן המובחר״ כי בכלל הלשון ״מצוה מן המובחר״ פירושו שאינו חובה, כ״א הידור, ואם אינו עושה כן לא עבר על שום חיוב. וכאן הרי לר״ט מוכרחים לעשות כן, ואם לא מזג כוס זה עבר על חיוב שהוצרך לעשות. וא״כ הרי לא שייך שיכתוב הרמב״ם ע״ז ״מצוה מן המובחר״.

בשלמא בשיטת הר״ן שכ׳ בפירוש שלהרמב״ם ה״ז רק מצוה מן המובחר, מובן הקושיא למה לא כ׳ גם הרמב״ם ״מצוה מן המובחר״, אבל לפי הביאור בהשיחה, ה״ז חיוב, ולא מצוה מן המובחר.

ובפשטות זוהי אכן הסיבה להא דלאחר הביאור הראשון בהשיחה לא נחית לתרץ למה לא כתב הרמב"ם "מצוה מן המובחר" (דהרי התירוץ שכותב אח"כ אינו מתאים להביאור הראשון), כי אין צריכים לביאור, שהרי להרמב"ם היות שיש ספיקא דדינא אם ההלכה כת"ק או כר"ט, **חייבים** ע"פ דין לצאת ידי שניהם עד כמה שאפשר, ולכן **חייבים** למזוג (עכ"פ) כוס חמישי, ואי"ז רק "מצוה מן המובחר". אבל לפי"ז יוקשה כנ"ל מ"ט צריך לתרץ זה בביאור הב'.

וקושיא זו היא לב' האופנים שאפשר ללמוד בהשיחה בהביאור הב', דהנה באופן אחד י"ל דלהביאור הב' (שגם ר"ט מחייב רק למזוג ולא לשתות) פסק הרמב"ם כר"ט, מאיזה טעם, ולכן כ' "ויש לו למזוג כוס חמישי וכו'", כי כן ההלכה. או י"ל באו"א שלהביאור הב' ג"כ מסתפק הרמב"ם האם ההלכה היא כת"ק או כר"ט, כפי שכתב לביאור הא' (כי למה ישתנה זה), ופסק הרמב"ם **שמספק צריכים** למזוג הכוס החמישי [ז.א. שהחילוק בין ביאור הא' והב' הוא, האם כשמוזגים הכוס החמישי מקיימים שיטת ר"ט רק במקצת (לביאור הא'), או לגמרי (לביאור הב')].

(ולכאו' יש להביא קצת ראי' שכוונת הרבי בביאור הב' הוא שאכן פסק כר"ט, כי לפי הסברא שהרמב"ם פוסק כן רק מספק, מובן בפשטות למה כתב "וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות", כי הד"כ חייבים **בודאי**, והכוס חמישי חייבים רק **מספק**, ואם גם להביאור הב' כוונת השיחה שהרמב"ם ס"ל **שמספק** חייבים למזוג כוס החמישי, א"כ למה הוצרך להוסיף בהשיחה שכוונת המילים "ואינו חובה כמו ארבעה כוסות" הוא להורות שהוא ענין בפ"ע, הרי פשוט כוונתו שזה רק מטעם ספק, ועצ"ע).

אבל באיזה אופן שנלמד הפי' בהביאור הב', פשוט **שמחויבים** למזוג כוס החמישי **מצד הדין**, א"כ למה צריכים ביאור ע"ז שלא כתב הרמב"ם ע"ז "מצוה מן המובחר"? לאידך, אם צריכים תירוץ, איך יתורץ לפי ביאור הא'?

והנה כהנ"ל מיוסד ע"ז שהלשון "מצוה מן המובחר" מורה שאינו חובה כלל. אבל מהשיחה נראה שהרבי לומד שהלשון הזה פירושו **שמחויבים** לעשות כן, דזלה"ק (כפי שהועתק לעיל): מלשון הרמב"ם משמע שאה"נ שיש בזה חיוב, אבל אינו ממש **מצוה** (עכ"פ) מן המובחר (ולכן כתב הרמב"ם רק "ויש לו למזוג"). עכ"ל. הרי שיש בזה חיוב ועדיין אינו מצוה מן המובחר. ז.א. שמצוה מן המובחר הוא **חיוב**, ועוד יותר מסתם חיוב.

ועפ״ז מובן הנ״ל: לביאור הב׳ ס״ל להרמב״ם שהלכה כר״ט, ולכן **חייבים** למזוג כוס חמישי, וזהו חיוב גמור (ולא מטעם ספק), ולכן נשאר קשה למה לא כ׳ לשון המורה **יותר על חיוב**, ״מצוה מן המובחר״, וע״ז מתרץ שבנדו״ד אי״ז מתאים, כי הוא גדר בפ״ע. משא״כ לביאור הא׳ שחייבים בזה רק מטעם ספק, מעיקרא אין מתאים ע״ז הלשון ״מצוה מן המובחר״, כי אינו חיוב כ״כ, ולשון זה הרי מורה שהוא אכן חיוב ומצוה, ולכן לא נחית לתרץ זה. וגם לא נחית לבאר למה ״וכוס זה אינו חובה כמו ארבעה כוסות״, כי זה פשוט, שהרי כוס זה הוא מטעם ספק, והד״כ הם מטעם ודאי.

אבל כללות סברא זו תמוהה ביותר, למה נאמר שהלשון ״מצוה מן המובחר״ פירושו **חיוב**, ועוד יותר מחיוב סתם. הרי בכ״מ שמופיע לשון הזה הפי׳ שאם לא עשה כן לא עבר על שום חיוב, כ״א לא קיים המצוה בהידור.

ואעתיק קצת מקומות שבהם מבואר כן להדיא:

בנזיר (כג, א. וכ״ה בהוריות י, ב): אודות מי שאכל ק״פ לשם אכילה גסה, אי׳ שם וז״ל: ״נהי דלא קעביד מצוה מן המובחר, פסח מיהא קא **עביד**״.

במנחות (לח, א) וז״ל: ״מצוה להקדים לבן לתכלת, ואם הקדים תכלת ללבן **יצא**, אלא כו׳ דלא עבד מצוה מן המובחר״.

בתמורה (ה, א) וז״ל: אי לאו דאמר רחמנא ולא תשימו עליו חטא, ה״א הכי אמר רחמנא עביד מצוה מן המובחר, **ואי לא עביד חוטא לא מקרי**, קמ״ל. עכ״ל.

וראה שו״ע או״ח (סתרע״ג ס״א בהגהה): כל השמנים והפתילות **כשרים לנ״ח** וכו׳ ומיהו שמן זית מצוה מן המובחר.

וראה שו״ע אדמוה״ז (סרס״ז סי״ב): אע״פ שכל השמנים וכו׳ **כשרים להדליק בהם לכתחילה**, מצוה מן המובחר להדר אחר שמן זית.

וכהנה רבות.

ובשיחה זו גופא מביא מ״ש הרמב״ם עצמו (הל׳ חנוכה פ״ד ה״א) וז״ל: **מצותה** שיהי׳ כל בית ובית מדליק נר אחד וכו׳ והמהדר יותר ע״ז **ועושה מצוה מן המובחר** מדליק נר לכל א׳ בלילה הראשון, ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד״.

שמכ"ז נראה ש"מצוה מן המובחר" פירושו שגם בלי עשיית דבר זה יצא, ואין חסר לו שום דבר מעיקר הדין, אלא שלא עשה מן המובחר. אבל בנדו"ד, לב' הביאורים אם לא מזג את כוס החמישי חסר לו מעיקר הדין, כי לא קיים מצות כוס החמישי (או מצד הספק שאולי הלכה כר"ט, או מטעם ודאי - אבל לפועל לא עשה כדין).

וא"כ צ"ע איך כותב "שאה"נ שיש בזה חיוב אבל אינו ממש מצוה (עכ"פ) מן המובחר", דמשמע כאילו ש"מצוה מן המובחר" הוא יותר מחיוב סתם, ומזה הסתעף לאחמ"כ שהוכרח לתרץ למה לא כ' הרמב"ם לשון זה, וכנ"ל.

ופשוט שיש למצוא בדברי השיחה הכרח לפרש ש"מצוה מן המובחר" בנדו"ד הוא יותר מסתם חיוב. ואבקש מלומדי הגליון להעיר בזה.

◆ ◆ ◆

חצי שיעור באיסור 'בל יראה'

הרב אברהם הרץ
ר"מ בישיבה

הנה באיסור 'בל יראה' יש הסוברים שחצי שיעור מותר מן התורה ואינו אסור אלא מדרבנן - אף דבשאר איסורים אמרינן דהלכה כר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה.

ובשו"ע אדה"ז סי' תמב בקו"א ס"ק יז מציין לתשובת החכם צבי סי' פו שמבאר הטעם מדוע אין איסור ח"ש באיסור 'ב"י וב"י', וכתב ע"ז אדה"ז שהוא "טעם נכון".

והנה בתשובת חכ"צ שם מבאר בענין זה ב' טעמים: א) דאיסור ח"ש מה"ת הוא רק במידי דאכילה - דאית לן קרא ד"כל חלב", אבל בשאר איסורים אין איסור ח"ש. ב) דח"ש אסור רק באיסור שבא ע"י פעולה ד"אחשבי'", ולכן ב'בל יראה' במשהה חמץ פחות מכשיעור שאינו עושה דבר שמראה בו שמחשיבו - אין איסור ח"ש.

ולכאורה נתכוין אדה"ז לטעם הב' (שאיסור ח"ש הוא רק כש"אחשבי'") ולא לטעם הא' (דח"ש אסור רק באיסורי אכילה), שהרי אדה"ז פוסק הן לענין איסור כתיבה בשבת (בסי' שמ ס"ד) והן לענין איסור גזילה (בהל' גניבה וגזילה ס"א) - דיש בהם דין ח"ש. וראה בלקו"ש ח"ז מצורע ב בהערה 36 ובשוה"ג שם.

ב] והנה השאגת ארי׳ סי׳ פא כתב טעם אחר מדוע אין איסור ח״ש ב׳בל יראה׳, שהרי מבואר בגמ׳ יומא עד, א דטעמי׳ דר׳ יוחנן דח״ש אסור מן התורה הוא משום ד״חזי לאיצטרופי״, ולכן י״ל דדוקא באיסורי אכילה וכיו״ב דבכדי להתחייב מלקות צריך שיצטרף חצי הראשון שאכל עם חצי זה - (שהרי על האכילה דעכשיו לבד א״א לחייבו כיון שלא אכל אלא חצי זית וע״כ שאנו מחייבים אותו גם על האכילה הראשונה, והיינו משום דכיון שאכל הב׳ חצאי זיתים בשיעור כדי אכילת פרס - מצטרף ב׳ האכילות וחשיב אכילה אחת, ושפיר מחייבים אותו על אכילת כזית) - א״כ נמצא שגם החצי הראשון הוא חלק מהחיוב, ולכן הוא דאסור מה״ת;

אבל ב׳בל יראה׳ הנה אם הי׳ בביתו חצי כזית חמץ ואח״כ נצטרף עוד חצי הרי אינו מתחייב מחמת הצירוף למפרע על שהיית חצי כזית חמץ שעכשיו הצטרף לו עוד חצי כזית חמץ (שהרי אין דין ״צירוף״ הכא בשהיית חמץ כמו באכילה בכדי אכילת פרס), אלא בפשטות מתחייב רק בגלל שעכשיו מכאן ולהבא משהה שיעור שלם. ונמצא שאין החצי הראשון שהי׳ לו קודם חלק מהחיוב, ולכן אינו אסור החצי שיעור.

ג] והנה בלקו״ש ח״ז מצורע ב בהערה 37 הביא שיטת הצל״ח (פסחים מד, א) ד״אם אכל חצי שיעור בסוף זמן האיסור - שאין פנאי להשלים השיעור, אין בזה איסור מן התורה כי לא חזי לאיצטרופי״. והיינו דהצל״ח מפרש ״חזי לאיצטרופי״ - דחיישינן שיבא לידי חיוב אם יאכל עוד חצי זית בכא״פ, ולכן מחמת סייג אסור הח״ש; אבל היכי שא״א לבא לידי חיוב כגון שאין פנאי להשלים אין האיסור דח״ש.

וממשיך בהערה שם: ״אבל ע״פ המבואר לעיל (מהרוגוצובי) שטעמו דר״י הוא לפי שגם משהו מהשיעור הוא אותו המהות של שיעור השלם, י״ל, ש״כיון דחזי לאיצטרופי״ הוא (לא טעם ותנאי, כ״א) הוכחה שמהותו של האיסור ישנו גם בפחות מכשיעור ... ולפי״ז, גם באכילת ח״ש בסוף זמן האיסור, שייך הענין ״כיון דחזי לאיצטרופי״. כי מכיון שבאם הי׳ מצטרף עמו עתה עוד ח״ש - הי׳ שיעור שלם, ה״ז הוכחה ש״שם״ האיסור ישנו גם על פחות מכשיעור״.

והיינו דלפי המבואר בשיחה גדר הטעם ד״חזי לאיצטרופי״ היא הוכחה שיש גם בח״ש ״שם״ האיסור, ולכן גם באם אכל ברגע האחרון שא״א לבא לידי חיוב מ״מ הרי אכל חצי שיעור של איסור.

ומסיים בהערה שם וז״ל: ״ולהעיר ממה שאדה״ז מביא בקו״א להל׳ פסח שם, טעמו של הח״צ ולא טעמו של השאגת ארי׳ (סי׳ פא)״.

ומשמע, דחקירה זו בגדר ד"חזי לאיצטרופי" אם הוי תנאי או הוכחה - קשור להסבר שכתב החכ"צ והשאג"א בדין 'ב"י'.

ולכאורה הי' אפשר לבאר כוונתו: שמפרש טעמו של החכ"צ - דרק כש"**אחשבי**" אמרינן דח"ש אסור מה"ת -, דבאכילה וכיו"ב **יש לחוש יותר** שיצטרף עוד חצי **וישלים** השיעור, שהרי **אחשבי**' להחצי הראשון במה **שאכלו**. אבל ב'ב"י' - אין לחוש כ"כ שיצטרף, כיון דלא **אחשבי**' להשהיי' הראשונה, ולכן אין הח"ש אסור; משא"כ לטעם דהשאג"א שמתחייב מכאן ולהבא ולא למפרע - הנה מכל מקום שייך החשש דאולי ישלים השיעור,

וא"כ משמע דלהשאג"א גדר האיסור היא דהחצי הראשון יש לו "**שם**" האיסור מכח **ההוכחה שמצטרף**; ולכן בב"י **שאין החיוב מחמת הצירוף** - אין **הוכחה** שהחצי הראשון הוי איסור.

ולפי"ז כוונת ההערה היא, דלדעת אדה"ז משמע שסבר כפי' הצל"ח ולא כפי' המבואר בשיחה כפי הסבר הרוגוצ'ובי.

ד] והנה הא דכתבנו דסברת השאג"א מתאים לפי הפי' ד"חזי לאיצטרופי" היא **הוכחה וסימן** ולא תנאי וטעם,

לכאורה זה תלוי מהי ההוכחה וה"סימן" ב"חזי לאיצטרופי", דמצינו במפרשים ב' אופנים: אופן אחד מצינו, דכיון דחזינן שמצטרפים **האכילות** לחייבו עונש - על כרחך דגם **בתחלה** הי' החצי שיעור אסור, שהרי אם הי' מותר "איך יתהפך ההיתר לאיסור"? (וראה עד"ז בס' ציונים לתורה כלל כב ועוד).

ולפי"ז אכן יש לומר דרק **באכילות - שמצטרפים** איכא הוכחה והכרח זה שהח"ש אסור; משא"כ בב"י דחיובו היא **מכאן ולהבא** - א"כ הרי אין הוכחה והכרח שהשהיי' הראשונה של חצי זית חמץ בתוך ביתו הי' אסור, שהרי אולי זה מותר - והא דמתחייב אח"כ כשניתוסף לכזית הוא משום דחיובו הוא **מכאן ולהבא** ולא למפרע.

אמנם הנה מבואר ברוגוצובי (הובא בלקו"ש ובהערות שם, וראה עד"ז ברשימות חוברת יב) דההוכחה ד"חזי לאיצטרופי" אינה מהא שמצטרפים **האכילות** אלא מהא דמצטרף השיעור. והיינו, דכיון דר"י ס"ל דהשיעור כזית באיסורים וכיו"ב אינה שיעור ב"**איכות**" האיסור אלא ב"**כמות**", והוי שיעור **המצטרף** - א"כ מוכח מזה דבכל משהו יש "שם" האיסור. דהא אי נימא שכל משהו הוי היתר - מדוע א"כ מתחייב בכזית והרי לא ניתוסף **באיכות** האיסור אלא בכמות. ומכיון דאעפ"כ "חזי

לאיצטרופי״ - זה מוכיח דבכל משהו איכא ״שם״ האיסור, ולכך אסור (אלא דבכדי לחייבו עונש צריך שיעור),

- ולפי״ז י״ל דהוא הדין גם באיסור ׳**בל יראה**׳: שכיון דבאם הי׳ מצטרף **עתה** עוד חצי זית הי׳ חייב באיסור ׳ב״י׳ על הכזית חמץ - ע״כ דבכל משהו מכזית זה יש שם האיסור ד׳ב״י׳, דהרי לא ניתוסף בשיעור איכות האיסור אלא בכמות,

ועפי״ז נראה לבאר דכוונת ההערה כאן היא, שרואים דאדה״ז סבר כפי׳ **הרוגוצובי** ולא כפי׳ הצל״ח - מהא דלא הביא טעמי׳ דהשאג״א אלא טעמי׳ **דהחכ״צ**;

ה] והביאור בזה: דהנה יש מקום לפרש דהטעם שכתב החכ״צ - דאיסור ח״ש הוא רק כשאחשבי׳ - אינה משום שאז שייך יותר שישלים השיעור, אלא דאף **שבכל משהו יש בו ״שם״ האיסור** אעפ״כ התורה אסרה רק **אם אחשבי׳** לח״ש זה.

וע״ד הא דמבואר (מכות יז) דר׳ שמעון סבר ד״כל שהוא למלקות ולא לקרבן״, וכתב הריטב״א שם דטעמי׳ דר״ש הוא משום **דאחשבי׳** - דאע״פ דס״ל לר״ש דלא נאמר מהלכה למשה מסיני שיעור למלקות אלא לקרבן, מ״מ חיובו בכ״ש היא רק משום דאחשבי׳. והתם הרי אין התנאי שישלים השיעור, אלא דבעצם חיובו חייב מלקות בכ״ש, ומ״מ אמרינן בי׳ הטעם דאחשבי׳. ויש לומר דהוא הדין גם לענין חצי שיעור, דאף שיש האיסור בכ״ש, מ״מ אסרינן רק מפני דאחשבי׳.

[ויש לבאר הא דבעי ״אחשבי׳״ אף שלענין חצי שיעור מבואר בגמ׳ שם שהטעם הוא משום ד״חזי לאיצטרופי״, וא״כ מנלן דחיובו גם מדין ״אחשבי׳״ - הנה ראה ב׳ברוך טעם׳ (שער הכולל דין א) שכתב דמ״מ בכדי שיהא ע״ז שם **אכילה** בעי ״אחשבי׳״. ויש לומר עד״ז גם לר״ש ד״כל שהוא למלקות״, דמ״מ בעי שיהא ע״ז **שם אכילה** - דאכילה אסרה תורה - וזה הוי ע״י ש״אחשבי׳״, עיי״ש. ולהעיר מר״ל דסבר שח״ש מותר מן התורה ד״אכילה״ אמר רחמנא וליכא, ומבאר בלקו״ש שם דלר״ל אין כאן ״איכות״ האיסור - **דחסר דין אכילה**. ואולי דלר״י ה״**אחשבי׳״ משוי אותו לאכילה**, אמנם בלקו״ש שם משמע דלר״י הוי אכילה גם בפחות מכזית ואינו מזכיר שם הפרט ד״אחשבי׳״, וצ״ע].

אבל הטעם שכתב השאג״א ד״חזי לאיצטרופי״ היינו דדוקא כשמצטרף **האכילות** לחייבו שיהא אכילה אחת כנ״ל, ומשא״כ בב״י דחיובו הוא מכאן ולהבא, יש לומר דטעם זה מתבאר (גם) לפי פי׳ הצל״ח ד״חזי לאיצטרופי״ היינו **תנאי** וטעם דישלים השיעור, **דלכן** אסרו הח״ש

מתורת סייג. די"ל שסבר השאג"א דמתי מצינו שאסרה התורה הח"ש מתורת סייג - היינו רק היכי שהח"ש זה כשישלים יהי' חלק מהחיוב, ולכן כבר בתחלה אסרוהו; אבל ב'ב"י' הנה אע"פ דאיכא החשש שישלים השיעור - מ"מ הא דיתחייב אח"כ אינה מהשהיי' הא' אלא מכאן ולהבא. ונמצא שהח"ש הראשון לא הי' מהחיוב, אלא דעכשיו מתחייב משום שמשהה כזית בביתו. - ולכן לא אסרה התורה הח"ש זה מחמת הסייג, שהרי בכה"ג נמצא שעשו איסור חדש על הח"ש, ואינו דומה לח"ש דאכילה דהוי פרט והמשך מחיוב התורה בכזית.

ולפי"ז שפיר יש לבאר כוונת ההערה שם: "ולהעיר ממה שאדה"ז מביא בקו"א להל' פסח שם טעמו של הח"צ ולא טעמו של השאג"א סי' פא", שמזה מתבאר דאדה"ז מפרש הגדר ד"חזי לאיצטרופי" דהוי הוכחה וסימן שהח"ש אסור - כפי' הרוגוצובי וכפי המתבאר בלקו"ש, ולא כפי' הצל"ח שזהו תנאי.

◆ ◆ ◆

גדר סדר קרבן פסח

הבנות ועיונים בלקו"ש בנושא "ונשלמה פרים שפתינו" והמסתעף

הרב נחום גרינוואלד
ניו דזערסי

א. תושב"כ ותושבע"פ

בלקו"ש חל"ב (שיחת ערב פסח - ע' 36) מאריך הרבי לבאר גדר אמירת סדר קרבן ערב פסח שמקורו בספר סדר היום ומובא בשל"ה ובסידור רבינו. ומבאר שם הרבי שבהשוואת לימוד ותפילה לקרבנות ישנן ג' אופנים. א) המבואר במס' תענית (כז, ב) שקורים (בתושב"כ) בפרשיות הקרבנות ומתכפרים ואז הדמיון לקרבנות הוא רק בתוצאת הכפרה. ב) עוסקים בהלכות הקרבנות (בתושבע"פ) מטעם המבואר בסוף מנחות "ת"ח העוסקים בתורה (בעבודה) ... מעלה אני עליהן כאילו מקטירין ומגישין לשמי ... כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב כו'", ואז הרי"ז כאילו הגברא הקריב הקרבן, אך בלי החפצא של הקרבן. ג) תפילות במקום קרבנות, דאז זהו כאילו הקריבו חפצא של קרבן בפועל.

- לכל לראש יש להעיר הערה כללית, ששיחה זו הינה המשך (ו'התפתחות') מהשיחה בלקו"ש חי"ח ע' 413, ובכמה פרטים יש כאן שינויים ומסקנות אחרות, בבחינת משנה אחרונה. ובמיוחד בענין משמעות "תפילות במקום קרבנות", שבשיחה שבחי"ח, תפילה איננה קרבן ממש בניגוד ללימוד שהוא קרבן ממש, ואילו בשיחה כאן תפילה

במקום קרבנות היינו ממש כקרבן. (וכבר נרמזת עובדה זו בהשיחה כפי שהיא מודפסת בחידושים וביאורים להל׳ ביהב״ח ע׳ ב).

וכעת נדון בגוף השיחה שבחל״ב.

והנה בהשיחה לא ביאר מדוע ענין הא׳ (שזה תוצאת הכפרה) קשור לתושב״כ דוקא, וענין הב׳ (שזהו כאילו הגברא הקריב) קשור בתושבע״פ, רק כך כתב בסוגריים בלי הסבר. ולכאורה נראה פשוט שאין זה קשור בעצם מהותם של תורה שבכתב לעומת תושבע״פ, אלא זה קשור בגדר לימודם, דמכיון שלימוד תורה שבכתב נחשב כלימוד אפילו בקריאה (כמבואר בהל׳ ת״ת) לכן הרי בתושב״כ אין התעסקות בלימוד זה כי אפילו שלא ידע מאי קאמר יוצא ידי חובתו, ברם בתושבע״פ שרק יוצאים בהבנה לכן הלימוד חייב התעסקות.

וזהו ההבדל בין שני האופנים. הסיבה שבאופן הא׳ אין כאן שום הקרבה, כי הרי מצד האדם לא היתה שום התעסקות ובכדי שזה ייחשב כהקרבה, דרוש התעסקות מסויימת והלא זה אין בתושב״כ. ברם בתושבע״פ, שעצם הלימוד מחייב התעסקות לכן הרי יש השתתפות מצד הגברא, לכן זה נחשב כהקרבת החפצא. ולפי״ז מי שלומד תושב״כ לעיון בהבנה הרי זה ייחשב כהקרבת החפצא.

(אולם ראה הערת הרבי שנדפסה ב׳ליקוטי ביאורים׳ לאגרת התשובה (הע׳ 48) שמסביר, שהעוסק לאו דוקא וגם בקריאה היא כהקרבה ממש עיי״ש ההוכחות, וההערה היא מהנחה בלתי מוגה משיחת ש״פ מקץ תשכ״ו ואין השיחה ההיא תחת ידי וצ״ע, ואולי גם בכך מדובר במשנה אחרונה? אולם ראה בהערה הבאה).

ב. כאילו הקריב ממש

עוד ענין הדורש הסברה הוא, במה מתבטא גדרו של אופן הב׳ בהלכה. כי לכאורה ההבדל אם זה נחשב כהקרבת קרבן או לאו, הוא אם מחוייבים בתנאי קרבן, כמו בכמה דיני תפילה המבוארים בשוע״ר סי׳ צח ס״ד מהטור, כמו כוונה ומעומד וכיו״ב עיי״ש וכמבואר בהשיחה שם. ואם אין זה כקרבן כלל רק הכפרה, אז אין צורך בשום תנאי קרבן. אך באופן הב׳ שזה רק הגברא בלי חפצא של קרבן - מהי המעלה בכך?

[ועיי״ש בהשיחה בהער׳ 28, שיש הבדל בין אמירת פ׳ הקרבנות במסגרת התפילה, שאז חלים עליה דיני קרבן, כגון אמירתה ביום (כמבואר בשוע״ר בסי״א סי״ג ומהדו״ב ס״ט) ובעמידה דוקא כמבואר בסי׳ מח ס״א; לבין לימוד הקרבנות שבגדר לימוד התורה כמבואר בהל׳ ת״ת שיש ללמוד דיני קרבנות, שאז יש רק גדר שהגברא מקריב הקרבן אך

לא חפצא של קרבן. ובאופן לימוד זה קאי גדר הב׳ שם, (ולהעיר, שלפי הערה זו נראה, שבמסגרת התפילה אפילו קריאת הפרשיות בתושב״כ בלי עיון נחשבות כהקרבות החפצא ממש, ומיושב איפוא מה ששאלתי לעיל מהערה בליקו״ב שם ודו״ק) ולפי״ז תמוה אפוא ביותר, מהי משמעות של מעלה זו?] וצל״ע בזה בינתיים.

ג. יוצא ידי חובת קורבן

והנה בהאי ענינא מעולם לא הבנתי עניין כללי, דאם אנו באמת אומרים - במיוחד לפי אופן ג׳ - שזה כאילו הקרבת הקרבן ממש, מדוע אין אנו אומרים נפקא מינה להלכתא שאם חייב חטאת ואמר פר׳ חטאת במסגרת התפילה הרי כשיבנה המקדש כבר יהא פטור להביא חטאת, או בעצם התפילה ברור שאפילו אנו אומרים שתפילות במקום קרבנות תיקנום וכבר התפללו כל ישראל וייבנה המקדש בבוקר עדיין יצטרכו להביא קרבן תמיד לפועל ולכאורה למה? מדוע לא יוצאים בתפילה שהרי ממש ממש כקרבן? ולכן למה הסתמך על כך רבי ישמעאל שכתב על פנקסו שכשיבנה בית המקדש יביא חטאת שמינה? (וצל״ע בלקו״ש חי״ח שם ס״ד, אם אכן מתכוון שאפילו יבנה בית המקדש בימינו אלו, ואדם זוכר בעליל שהוא חייב חטאת יהא פטור להביא חטאת, ונראה שם שאין זה מדין ׳ונשלמה׳, אלא שכך למדו בעצם גדרה של תשובה, שבזמן שאין מקדש - מתכפר בלי קרבן כמבואר ברמב״ם (פ״א הל׳ תשובה ה״ג). וראה בהערה הבאה).

וראיתי בהגהת הרי״ש מהדירו של ספר ׳העתים׳ לרבינו יהודא ברצלוני הנשיא (בהל׳ ברכת ועונג שבת בע׳ 282 בהע׳ קסו) שמביא בשם היפ״ת ועוד אחרונים שכבר דנו בכך, ומיישב דבאמת לק״מ דכל זה הוא רק **כאילו** הקריבו קרבן, ואין זה הקרבה ממש, אך לפי דברי השיחה הרי מודגש שזה ממש הקרבה וא״כ צ״ע.

והנראה לומר בזה בפשטות: דהא דניתן לצאת באמירה במקום הקרבה הריהו מטעם ״ונשלמה פרים שפתינו״, שמכך למדים שקיים בקרבנות דין תשלומין לחובת הקרבן, ושבמקום הקרבן מהווה אמירה זו כהשלמת מצוה זו. ומכיון שיסודו של אמירה זו הוא בעצם מהותו מדין השלמה, לכן לא יתכן שההשלמה יהווה כקרבן המקורי ממש.

כלומר, זה שאם יבוא משיח נצטרך עוד להביא קרבן תמיד, איננו בגלל שחסר משהו בהאמירה, כי אין הכי נמי האמירה היא כקרבן ממש כמבואר בהשיחה, אך מכיון שכל הקרבה זו שע״י אמירה מצד דין השלמה באה, הרי יש לה גדר של קרבן השלמה. וכך הוא גדרו של קרבן

השלמה שמיוסד על החובה המקורית, שאם מזדמן החובה המקורית - ההשלמה בטילה מעצמה וכאילו לא נקרבה.

והנה שונה מציאות השלמה זו מכל דיני תשלומין. כי בכל דיני תשלומין כמו תשלומי קרבן של שבעת ימי תשלומין בשלש רגלים, הבאת פסח שני לפי המ״ד שזה תשלומי ראשון, דיני תשלומי תפילה, שכולם באים במציאות אחרי זמנם המקורי, ולכן לא יתכן בפועל שהחובה המקורית תחזור; ברם אילו יצוייר שהזמן המקורי חוזר, שבאיזה אופן שהוא יש בפניו פסח ראשון הרי לכאורה פשוט שלא יצא בפסח שני (ואפילו שהפסח שני הוא בוודאי קרבן ממש כפשוטו) וחייב להביא פסח מחדש ביום חיובו המקורי. ורק במקרה של ׳ונשלמה שפתינו׳, הרי התשלומין מתקיימים בתוך זמן החיוב המקורי, ויתכן שחיוב המקורי אכן יתממש לפועל, למרות שכבר השלימו ההשלמה, ולכן אם אכן קיימת אפשרות להקריב הקרבן ממש, חייב בהקרבתה ואינו יוצא בתשלומין.

ד. לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמינה

ראה בלקו״ש חי״ח שמביא (בהער׳ 31) מאנציקלופדיה תלמודית (ערך ׳חטאת׳) שמציינים שיש חובת הכל לכתוב בפנקסיהם אם חייבו בחטאת מטעם רבי ישמעאל. והרבי שולל את זה ומסביר מדוע דוקא רבי ישמעאל כתב כך בפנקסו ולא מצינו כך אצל שאר גדולי ישראל. ומבאר שר׳ ישמעאל הי׳ בזמן ר״י בן חנניא שאז ניתנה רשות לבנות ביהמ״ק כמסופר בב״ר ספס״ד ובזמן ההוא קודם שבטלו הרשיון - קרה שר״ש היטה ולכן כתב על פנקסו.

ויש להעיר שעצם הדבר כבר מבואר בס׳ ׳העתים׳ בהל׳ נר סי׳ קנח וז״ל: ״וכתב על פנקסו לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת שמינה כי הי׳ סבור שיבנה בית המקדש בימיו״. והרי זה כדברי הרבי ממש. [וראה בהערת המהדיר (הרי״ש) שמבאר כי רבי ישמעאל הי׳ ידו עם רבי עקיבה בזמן בן כוזיבא ולכן סבור הי׳ שייבנה המקדש במהרה. ויוצא הבדל בין שתי ההסברות, שאם זה מצד בר כוכבא יתכן שרק במקרה כמו בר כוכבא שהוא בחזקת משיח והוא עומד לבנות המקדש, אז חייב לרשום חיוב חטאת (אפילו כשאין רשיון). אולם לפי הסבר רבינו י״ל שרק כשיש כבר רשיון בפועל חייבים לרשום, וזאת שהוא בחזקת משיח לא מספיק. (וכדאי לציין ש׳העתים׳ מביא עוד פירוש אחר בזה: ״ואית דמפרשי דהאי דאמר וכתב על פנקסו ... כלומר ללמוד ממנו ולקבוע הלכה שאפילו על הטיית הנר מביאין קרבן״).

ועצ"ע היטב לבאר סוף סוף מהו ההבדל אם יש רשיון או לאו, הרי לפועל אין בית מקדש? ואולי זה קשור אם הא דמקריבין אע"פ שאין בית (ראה מגילה י, א ומקבילות), וזה רק אם יש רשיון כמבואר בשיחת הרבי הידועה, בנוגע להישאר בירושלים בי"ד ניסן אם ההר הבית הוא ביד ישראל ואכמ"ל.

ה. גדר אמירת קרבן פסח

ומחדש הרבי בשיחה (בחל"ב שם ס"ד) על פי דברי השל"ה, ובגלל העובדה שמספרים סדר ההקרבה ולא קוראים פרשיותיו, שאמירת סדר קרבן פסח הוי דין כהקרבה ממש, כמו בדין תפילה שזה כהקרבת החפצא של הקרבן.

אולם השיחה נכתבה בקיצור נמרץ וצריך הדבר ביאור גדול לדכוותי. - עדיין לא מוסבר כלל כיצד נהפך אמירה זו כהקרבה ממש? מהו המקור לכך? הלא כל המנהג מובא לראשונה ב'סדר היום' ולא מוזכר בחז"ל? ומהו היסוד שסיפור סדר הקרבתו גדולה יותר מלימוד הפרשיות? והנה בהשיחה שם ס"ז מנמק למה דוקא בקרבן פסח אומרים סדר קרבן פסח שהוא כמעשה ההקרבה עיי"ש, אך עדיין לא מתבאר להדיא, מהו היסוד בהלכה לגדר זה?

ונראה לומר לבאר בזה בדא"פ. דהנה מיוחד הוא קרבן ואכילת פסח משאר הקרבנות, דבקרבן פסח אנו מוצאים שהרבה הלכות גם בזמן שאין בית, מבוססות ומושרשות בדיני קרבן פסח. כמו איסור אכילת חמץ אחרי חצות בל"ת, שנלמד מ"לא תשחט על חמץ דם זבחי - לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים" (ראה שוע"ר סי' תלא ס"א וס"ב וש"נ), ושקיים גם כשאין מקדש ואין פסח; ודין איסור עשיית מלאכה אחרי חצות היום ולמעלה (ראה שוע"ר סי' תסח ס"א וס"ב, אך שם הוא מצד דבר שנאסר במנין אם לא נתבטל במנין אינו בטל); ודיני מנהג אפיית מצות אחרי חצות היום (ראה שוע"ר סי' תנח ס"א, וישנן שיטת ראשונים שלא יוצאים רק במצות כאלה ואכמ"ל); ועצם חובת אכילת אפיקומן כזכר לקרבן פסח, דבר שלא קיים כדוגמתו בשאר קרבנות.

המוכרח מכל זה, דשונה קרבן פסח משאר הקרבנות. דבשאר הקרבנות בזמן שנחרב המקדש חובת הקרבן אינו קיים כלל, וכמבואר ברמב"ם הל' תשובה (צוין לעיל הע' ג) שבזמן שאין מקדש תשובה בעצמה מכפרת בלי שום קרבן, ברם לגבי קרבן פסח העדר הקרבן הוא בגדר אונס רחמנא פטריה וחיובו עדיין קיים, רק מפני ענין צדדי (העדר המקדש) אין אנו יכולים להקריבו.

חיובו של קרבן פסח לעומת חיוב שאר הקרבנות

ביסוד הדבר נראה, כי המחייב של קרבן פסח שונה במהותו מהמחייב של שאר הקרבנות. חיובו של קרבן פסח הוא דין ממצות ליל פסח כמו מצה ומרור, ואכילת כזית פסח דומה לאתרוג בחג הסוכות והנחת תפילין (ויש להאריך ולהעמיק הרבה בסוגיית הגמרא בפסחים קכ, א, שבקס״ד סברו שכל מצות הלילה הן דין בקרבן. אך המסגרת קצרה), וכל יסוד הקרבן הוא אפוא תוצאה מחיוב אכילת כזית בליל חג, כמפורש במשנה (פסחים עו, ב): ״הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה״, וכפירש״י ד״ה שמתחילתו: ״כשנצטוה עיקר פסח לאכילה נצטווה״. (וראה לקו״ש חט״ז ע׳102 ואילך). ושלכן אעפ״י שבית המקדש חרב ואי אפשר להקריב קרבן, הרי כל הפטור שאנו פטורים מאכילת כזית הוא מדין אונס שרחמנא פטריה כשם שאם הי׳ חסר לו אתרוג בגלל אונס מסויים.

לעומת זאת בשאר קרבנות חיובי חטאת וחיובי עולות וקרבנות ציבור, הרי כל יסוד חיובם נובע רק ממציאת המקדש ואלמלא שהי׳ מצות המקדש וכהנים בעבודתם ולוויים בשירם - קיימת, כל חיובי הקרבנות הללו לא היו נוצרים ומתחייבים כלל, ולכן כעת כשנחרב המקדש אין סיבת הפטור של חיובי חטאת מדין אונס רחמנא פטריה, אלא כך הוא מעיקר הדין - שחובה זו נולדה וצומחת מקיום מקדש, ואם אין מקדש קיים חובה זו כלל אינה קיימת מעיקרא.

ומכיון שהתברר שהעדר הקרבת פסח הוא מדין אונס לבד, מובן מכך היטב שכל מחייבי הקרבן הם במקומם ממש, ולכן מובן מדוע איסור חמץ הנובע מקרבן זה עדיין קיים, כי עצם חיוב הקרבן ׳חי׳ וקיים, וכן מובן שאר המנהגים הנובעים מזה בכדי להשלים החסר, ובמיוחד דין אכילת אפיקומן שבא במקום פסח. ואכן כך אנו רואים שבמקום שחורבן המקדש שלל קיום מצוה קבעו חכמים זכר לכך, כמו תקנת לקיחת לולב בז׳ ימי החג זכר למקדש (סוכה מא, א), וכן איסור אכילת חדש הבא בגלל קרבן מנחת העומר.

משמעות תפילה כתמידין

ונראה שזהו בעצם הכוונה שתפילה כנגד תמידין היא. דנראה שזהו שחידשו חכמים לגבי תמידין וקרבן מוסף, שלמרות שנחרב המקדש, וכפי שנתבאר לעיל הרי כבר אין שום חיוב לקיימם (בדיוק כמו שאין להפריש תרומות ומעשרות ולשמור שביעית לגר בחו״ל), הרי בכל זאת תקנו חכמים חובת שני תמידים שנמשכת גם אחרי החורבן כמו בזמן שהמקדש קיים, המתקיימת - בגלל העדר המקדש בפועל - באמצעות

התפילה. ודבר זה תיקנו רק לגבי חובת תמידים וקרבני מוסף ולא לגבי שאר הקרבנות (וזה שמבואר בשו״ע סי׳ א (וראה בנו״כ השו״ע ובשוע״ר ובמקורותיו) שמי שחטא באיסור חטאת ילמוד הלכות חטאת, אין זה חובה מדין הגמרא כלל כמבואר שם), כי רק בזה חידשו חובה מיוחדת זו. והתפילה אכן נחשבת כקרבן ממש להשלים החסר במלואו.

לפי״ז מובן היטב ההשוואה שמחדש בשיחה בין דין תפילה במקום קרבנות לבין אמירת קרבן פסח, - שכשם שבתפילה התפילה נחשבת קרבן ממש, אף באמירת סדר קרבן פסח כך, כי הלא כאמור יסוד אמירתם הוא אותו יסוד ממש. ואדרבה, יתירה אמירת קרבן פסח על תפילה, כי חובת פסח הוא חובה ממש, ואילו חובת תפילה כל חובת הקרבן שבה, היא מיסודה תקנת חכמים בלבד וכדלעיל. (ועיין שם שבהמשך השיחה מבאר שאף עדיף אמירה זו מתפילה. וראה בהערה הבאה).

ו. סדר עבודה של יום הכיפורים

בהשיחה מבסס היסוד שאמירת סדר קרבן הוא כהקרבה, על העובדה שאמירה זו הוא תיאור סדר עשיית הקרבן ולא קריאת הפרשיות וההלכות, וצ״ע מנלן דוגמא לדבר שאמירה סדר הקרבה היא יותר מאשר לימוד ההלכות?

ונראה אולי להביא דוגמא לכך מאמירת ה״סדר עבודה״ של הכהן גדול ביום הכיפורים, שאף היא בעיקר תיאור סדר עבודה בפועל ולא הבאת הפרשיות או לימוד ההלכות (אף שבפיוטים הללו טמונים הלכות רבות אך הן בעיקר באופן תיאור סדר העבודה, ולא דינים של פסולים וכיו״ב). ומכיון שזה כחלק ממסגרת התפילה שזה במקום קרבנות ממש תיקנו אותו בצורת תיאור וסיפור, הרי מכאן שסדר הקרבן הריהו כהקרבה ממש.

ועיי״ש בשיחה בס״ה שמבאר שיש מעלה באמירת סדר זה יתר על התפילה, בגלל שמתארים עשיית פסח בפועל, ואילו בתפילה לא מדברים בגלוי על קרבן, ולפי״ז מבאר מדוע יש כאן חיוב מיוחד ש״ידאג על חורבן הבית ויתחנן לפני ה׳ ... שיבנה אותו במהרה״, מכיון שהוא כמקריב לפועל, חש יותר בחסרון. ובאמת ענין זה בא לידי ביטוי גם בסדר עבודת יום הכיפורים שאף שם מיד שמסיימים סדר עבודה עוברים לקינות על חורבן הבית, ולכאורה תמוה מאד מה לקינות וליום הכיפורים? אולם לפי זה המבואר בשיחה הדבר מובן מאד, כי אף שם מכיון שעוסקים בתיאור הסדר בפועל מתבקש מכך גם ש״ידאג על חורבן הבית״. ויש עוד להאריך בזה ואכמ״ל.

ז. אמירת תמיד לפני התפילה

במה שהבאנו מהשיחה לעיל שבתפילה לא מזכירים כלל מענין הקרבנות בגלוי, יש להעיר מהמבואר ב׳שבולי לקט׳ (סי׳ ה): ״ועוד כתב ר׳ בנימין אחי נר״ו שקריאת פרשת התמיד חובה. תדע לך שהוא כן שהרי אין מזכירין פרשת תמיד בתפילה כמו שמזכירים פסוקי המוספין בתפילת מוסף״.

הרי מכאן שזהו אכן גדר של אמירת פרשת תמיד כחלק מהתפילה - לגלות את מהות התפילה שהיא כקרבן. ובהמשך מביא אף הדין הידוע שצריך להיות דוקא ביום, ואם לא - לא יצא ידי חובתו. הרי שזה חובה ממש (אך צ״ע כי גם פסוקי מוסף אינם חובה). ויש הרבה להאריך בכך ובגדר ההבדל שבין אמירת תמיד לבין אמירת שאר הקרבנות, ובהזדמנות אחרת אכתוב מזה אי״ה.

◆ ◆ ◆

ביאור השל״ה ב״קם רבה שחטי׳ לרב זירא״

הרב יוסף יצחק יעקבסאהן
תושב השכונה

כבר נודע בשער בת רבים ביאור כ״ק אדמו״ר נשיא דורנו בסיפור הגמרא (מגילה ז, ב) ש״רבה ור׳ זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטי׳ לר׳ זירא וכו״ (מהדו״ק נדפס בלקו״ש חכ״ז ע׳ 267 ואילך. מהדו״ב בלקו״ש חל״א ע׳ 177 ואילך).

וביאור הדבר בהשיחה מיוסד על דברי השל״ה הידועים בשער האותיות (פד, ב), דזה שמצינו אצל ״קדושים אשר בארץ . . ששתו לפעמים הרבה יותר מדאי בסעודות גדולות . . היתה כוונתם בזה לש״ש, כי מתוך משתה היין הוו מבדחי טובא כו״. וזהו גם תוכנו של הסיפור ש״רבה ור׳ זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי איבסום״: ״שתיית היין שלהם (כפשוטה) היתה לכוונה כנ״ל בשל״ה, שמתוך משתה היין יתגלה אצלם יין שבתורה, רזי תורה״ (לקו״ש שם ע׳ 180).

ולהעיר, שבהשיחה הדגיש רבינו את התיבה ״בשל״ה״ באותיות איטלקיות, וכוונתו הק׳, לכאורה, היא להדגיש, שאסמכתא ויסוד להביאור בהשיחה אודות ״קם רבה שחטי׳ לר׳ זירא״ יש למצוא בדברי השל״ה אודות סיבת שתיית הרבה יין אצל ״הקדושים אשר בארץ״, אשר ע״פ יסוד זה של השל״ה אפשר לפרש גם תוכן ענין השכרות של רבה ור׳ זירא, וכדרכו של רבינו לציין ולהדגיש את המקורות והמ״מ להביאורים בהשיחות וכיו״ב.

וכאן יש מקום להעיר לכאורה, שלא רק אסמכתא להביאור בהשיחה יש למצוא בדברי השל"ה, אלא עוד זאת, כל עצם ביאורו של רבינו בסיפור הגמרא, נמצא להדיא ממש בדברי השל"ה במקום אחר, והוא בחלק תושב"כ פ' תצוה. וז"ל: "וזהו סוד מאמרם במסכת מגילה רבה שחטי' לר' זירא בסעודת היין. רצה לומר הפשטת החומר כענין ישראל בהר סיני, כי נכנס עמו תוך השגה גדולה, ואפשר ממש הציץ ומת כבן זומא (חגיגה יד, ב). [כ"ה - "בן זומא" - בכל דפוסי השל"ה שראיתי. ובגמ' שם: "בן עזאי הציץ ומת". ויל"ע בדק"ס וכיו"ב, ובדפוסים הראשונים דשל"ה]. ומה שדיבר בלשון שחיטה האמת הוא כפשוטו, וישחטם במדבר (שלח יד, טז), שלא הי' שחיטה ממש, רק מיתה, ודיברה תורה כלשון בני אדם, שאומרים זה נשחט, וק"ל. אפשר סוד קנה ושט הוא מרדכי והמן והוא נכנס בשורש שרשם. ודוק היטב". עכ"ל השל"ה. ואולי ההדגשה על תיבת "בשל"ה" בהשיחה רומזת גם לכך, שהדבר מפורש ממש בשל"ה.

ולהוסיף, שבהשיחה שם הסביר רבינו דיוק לשון הגמרא "שחטי' לר' זירא" (ולא "קטלי'" וכיו"ב), כי תוכן ענין השחיטה הוא משיכה והעלאה, וכן בענייננו, שרבה משך והעלה את ר' זירא לדרגא נעלית שלא בערך. יעו"ש. ובשל"ה כאן מצינו ביאור נוסף לדיוק הלשון "שחטי'", ובאמת ששני הביאורים בהלשון "ושחטי'" עולים בקנה אחד, כמובן. ולא באתי אלא להעיר.

◆ ◆ ◆

נבואה בזמן הזה – בגדרי ההלכה

הת' נחמי' בלומינג
תות"ל - 770

א) ידועים דברי הרמב"ם באגרת תימן (פרק ג) שבשנת ד' אלפים תתקע"ו (וי"ג "תתקע"ב", וי"ג "תתק"ע". ובלקו"ש ח"ב עמ' 588 הערה 2, - דע"כ הגירסאות הנ"ל הם טה"ד, יעויי"ש) "תחזור הנבואה לישראל", "ואין ספק שחזרת הנבואה היא הקדמת משיח שנאמר ונבאו בניכם ובנותיכם וגו'". ובלקו"ש ח"ב עמ' 588 מבאר דבאמת בתקופה ההיא היו ר' שמואל הנביא (אביו של ר"י החסיד), ר' אלעזר בעל הרוקח (שעליו כותב אדמו"ר הצ"צ (דרמ"צ מצות עדות ספ"ח) ד"ידוע מהרוקח ור"י חסיד וסייעתם שהיו אנשי מופת מאד" - שם הערה 3) ועוד, שראו אצלם רוה"ק בגלוי.

ועד"ז ממשיך לבאר (בלקו"ש שם עמ' 589) דבדורות שלאח"ז כשנהי' קרוב יותר לביאת המשיח, נהי' עוה"פ הענין ד"תחזור הנבואה

לישראל" ע"י התגלות הבעש"ט ותלמידיו, עד לאדה"ז - שעליו כתוב הלשון שאילו הי' בימי הנביאים הי' מן הגדולים בהם כו', ואח"כ ע"י רבותינו נשיאנו. ובהערה שם מביא דברי הצ"צ (דרמ"צ שם): "הבעש"ט ז"ל אשר כמוהו לא הי' מימות הראשונים פלאי פלאות נסים היוצאים מהטבע היו נראים על ידו .. גם מזקני נ"ע שמענו עתידות קולע אל השערה", ע"כ. ועד"ז איתא בסה"ש תנש"א עמ' 790: "דורך רבותינו נשיאנו וואס דורך זיי "תחזור הנבואה לישראל" (בלשון הרמב"ם הנ"ל) גלה סודו אל עבדיו הנביאים", ע"כ.

והנה ידוע שישנו נפק"מ בין גדר הנבואה לגדר הרוה"ק, הן בספרי קבלה והן במו"נ. וא"כ ראוי לעיין האם בגדרי **ההלכה** יש לרוה"ק דין נבואה אם לאו. דדלמא י"ל דכל המבואר לעיל (ועד"ז דברי הרמב"ם שתחזור הנבואה וכו') הוא רק בנוגע **לענין** הנבואה - שבכללות ענין אחד הוא עם רוה"ק, או דלמא הכוונה גם לגדרי נביא בהלכה, שעפ"ז יצא שכל בעלי רוה"ק וכו' דין נביא יש להם.

ב) אמנם מהמבואר בלקו"ש חי"ד עמ' 72 ואילך, מוכח לכאו' דגם בגדרי **ההלכה** הוי רוה"ק כדין נבואה. דהנה בתחלת השיחה מקשה שם, למה ישנו אריכות שלימה בסיום מס' זבחים בדיני במה, מכיון שלכאו' מש"באו לירושלים נאסרו הבמות ולא הי' להן עוד היתר", וממילא מאי דהוה הוה? וע"ז מבאר, דנוגע הוא אף בזה"ז, אם יבא נביא ויורה להקריב בבמה. וע"ז מקשה וז"ל: "אף שאמרו "משמתו נביאים אחרונים חגי זכרי' ומלאכי נסתלקה רוח הקודש מישראל", שמזה משמע לכאו' שא"א שיקום נביא בזה"ז - אינו, כי מפורש בכ"מ בדברי חז"ל שהיתה גם לאח"ז השראת רוה"ק; ועכצ"ל דמה שאמרו נסתלקה רוה"ק מישראל הכוונה שמני אז לא היתה מצוי' כמקודם, אבל לא שבטלה לגמרי" ע"כ. ובהערה 20 שם מבאר דאף שאין זה באותה הדרגא של השראת רוה"ק שהיתה אצל הנביאים (שהרי זה רק רוה"ק כנ"ל), "מ"מ **בכללות** ה"ז דרגא **בנבואה**". ובהמשך מביא גם דברי הרמב"ם הנ"ל באגרת תימן, ומש"כ שם שבקרוב לזמנו הי' אחד שהי' "נביא ספק". ומסיים דעפ"י כהנ"ל מובן למה צריכים האריכות בדיני במה, מפני ש"**בכל** זמן אפשר שיבוא נביא ויצוה להקריב בבמה". עכת"ד.

הרי דמבאר דמפני גדרי הרוה"ק שישנו בזמן הזה, נוגע **להלכה** דיני במה, מפני שיכול לבוא נביא ויצוה להקריב בבמה. ובוודאי שבכדי להקריב בבמה צריכים לגדר ההלכתי דנביא, דרק עליו כתוב "אליו תשמעון". וע"כ דגם בעלי רוה"ק שבזמן הגלות, גדר הלכתי ד"נביא" יש

להם. וכמו שביאר בההערה שם דבכללות גם רוה"ק דרגא בנבואה הוא, וכמובא לעיל.

[ואין לומר דהכוונה שם במה שמביא העניינים דרוה"ק הוא רק להוכיח דלא נסתלקה לגמרי רוה"ק, וממילא מובן שיכול להיות גם בזה"ז נבואה ממש, אבל לעולם אין כוונתו דרוה"ק עצמה היא הנבואה. - אבל פשוט שאינו, דא"כ אין שום הוכחה שגם בזה"ז יכול להיות נבואה (ונביא) ממש, ודלמא רק גדר של רוה"ק יכול להיות. ועכצ"ל דגם רוה"ק גדר נבואה יש לו].

וראה גם בלקו"ש חל"א עמ' 157 הערה 16, שלאחרי שמביא דברי הרמב"ם באגרת תימן הנ"ל, ומה שהי' השראת רוה"ק גם במשך הדורות, מציין לשיחה הנ"ל וכותב: "ושם שזה נוגע להלכה בנוגע לבנין במה בזמן הזה. ע"ש". הרי כנ"ל שמזה לומדין דהוי גם נביא בגדרי ההלכה.

וכן משמע גם בסה"ש תנש"א עמ' 788 ואילך, שמבאר שם שהלכות נבואה שברמב"ם נוגע גם בכל הדורות, עיי"ש בארוכה.

ג) ולכאו' יש להקשות ע"ז, דיעויין בלקו"ש חל"א עמ' 161 ואילך, דמבאר דאף שהרמב"ם בספר היד לא נחית לחלק בין נבואה ורוה"ק שהרי כותב שתי הלשונות הן בנוגע לנבואה (הל' יסוה"ת פ"ז ה"א): "אין הנבואה חלה ... מיד רוה"ק שורה עליו", והן בנוגע להאו"ת (שגדרו רוה"ק - כדלקמן): "רוה"ק לובש את הכהן ... ורואה ... במראה הנבואה". מ"מ עכצ"ל דחלוקים הם. שהרי לדעת הרמב"ם הכה"ג הי' קורא את החושן במראה הנבואה, ומ"מ לא מצינו דכה"ג צריך להיות בו כל התנאים של נביא המבוארים בהל' יסוה"ת, ולכאו' אם הכה"ג הי' צ"ל נביא (כדי לקרות האו"ת) למה לא מצינו בו שיצטרך להיות כל תנאים אלו. ועכצ"ל דאף לדעת הרמב"ם בס' היד, לא נבואה ממש היתה, כ"א רוה"ק, וכדבריו במו"נ. ולכן א"צ כל תנאים הנ"ל. ולפי"ז נמצא דגדרי הנבואה המתבארים בהל' יסוה"ת, הכוונה רק לגדר נביא ממש, ולא לרוה"ק, וצ"ע.

גם הביא שם בשיחה הנ"ל משכ"כ הרמב"ם בהל' יסוה"ת פ"ז ה"ב דאף שיש כמה מדריגות בנבואה מ"מ "וכולן אין רואין מראה הנבואה אלא בחלום בחזיון לילה ... וכולן כשמתנבאים אבריהם מזדעזעין וכח הגוף כשל ועשתונותיהם מתטרפות כו'", שגם מזה משמע שאינו כולל רוה"ק בגדרי הנבואה, שהרי רוה"ק הוא גם "בעת היקיצה והשתמש החושים על מנהגיהם" (-לשון המו"נ). וצ"ע כנ"ל.

ואולי י״ל ע״ד המבואר בהשיחה שם אח״כ, דמכיון שמצינו בכו״כ מסיפורי חלות הנבואה בפועל אשר בספרי הנביאים, שלא היו המתנבאים במצב ראוי להתנבאות לפי הגדרות הרמב״ם בספר היד (חכם גדול כו׳), - עכצ״ל דכוונת הרמב״ם ל״שלימות חלות הנבואה״. ועפ״ז אולי י״ל גם בנדו״ד, דהרמב״ם מתאר כאן רק ״שלימות חלות הנבואה״, ובזה אין רוה״ק בכלל, אמנם בכללות ענין הנבואה, גם רוה״ק בכלל, וגם עליו חלים כל דיני הנבואה, וכמבואר כן בשיחה שבחלק יד הנ״ל.

[והנה בכלל יש לעיין מה נוגע להלכה כל דברי הרמב״ם בתיאור הנבואה ש״כולן אין רואין כ״א בחלום וכו׳״, ועד״ז בשאר הפרטים המבוארים שם באופן גילוי הנבואה, וצ״ע].

ד) והנה בסה״ש תנש״א ח״ב עמ׳ 791 כותב בנוגע להאותות ומופתים שמראה הנביא וז״ל: ״און באווייזט אותות ומופתים - ווי מ׳האט געזען און מ׳זעט בהמשך קיום ברכותיו בא נשיא דורנו״. ושמעתי מקשים ע״ז, דלכאו׳ איפה מצינו **בגדרי ההלכה**, ענין של קיום ברכות וכו׳ בשייכות לנביא, והרי ענין הנביא הוא ״שיאמר דברים העתידים להיות״, וכפי שממשיך לאח״ז בשיחה שם.

אמנם לדידי לא קשיא, דמפורש שם פ״י ה״א, ״כל נביא שיעמוד לנו ... אינו צריך לעשות אות כאחד מאותות משה רבינו או כאותות אליהו ואלישע שיש בהם שינוי מנהגו של עולם, אלא האות שלו שיאמר דברים העתידים להיות בעולם ויאמנו דבריו וכו׳״. הרי שכתב דאינו צריך לעשות עניינים של שינוי העולם, אבל אם פועל עניינים של שינוי העולם ממש, בוודאי ובוודאי דהוי אות, ואדרבה החידוש הוא דאפי׳ כשאינו שינוי, כ״א ידיעת דברים העתידים, מ״מ נחשב לאות וכמבואר שם בארוכה. ופשוט.

◆ ◆ ◆

׳עצם׳ ו׳תואר׳ באיסור חמץ

הת׳ שניאור זלמן העכט
תות״ל - 770

בלקו״ש חט״ז עמ׳ 134 מבואר דמחלוקת ר״י וחכמים - ר״י אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה ולחכמים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים - תלוי במהות איסור חמץ בפסח: דלחכמים איסור החמץ הוא ב׳תואר׳, ולכן כשמפרר ומטיל לים - בטל תואר החמץ (והיינו שמתבטל ממילא ענין האכילה וההנאה מהחמץ) הגם שנשאר עצם מציאות החמץ; ולר״י

איסור החמץ חל על ה׳עצם׳, ולכן צריך לשרוף החמץ - שיתבטל מציאותו ולא רק התואר ואפשרות לאכילה והנאה.

ועיין שם בהערה 41 שמחלוקת הנ״ל זהו גם המחלוקת האם ביטול ענינו השבתה בלב - שיחשיב אותו לעפר (פרש״י פסחים ד, ב, רמב״ם, רמב״ן פסחים שם); או שהוא מחמת הפקר (תוס׳ שם, ר״ן ריש פסחים).

והיינו: דביטול הדבר מליבו ומחשבתו מתאים בהתואר, (וכלשון הרמב״ן שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה); משא״כ כשמפקירו הרי עצם הדבר יצא מרשותו. ודעת אדה״ז הוא דהביטול ענינו הפקר (סי׳ תלא ס״ב וכן בס״ג-ד דמדייק: ״ביטול והפקר״, ״ולא יפקירנו״).

ומכיון שהרבי מקשר מחלוקת הראשונים זו עם מחלוקת ר״י וחכמים, משמע דלדעת אדה״ז שביטול ענינו הפקר - ולא השבתה בלב - ס״ל דצריך לבטל את עצם מציאות החמץ.

אמנם לכאו׳ צ״ב דהרי בסי׳ תמה ס״ד בדין ביעור חמץ בפסח פוסק כחכמים שיכול לפורר החמץ ולזרות לרוח, והיינו שאין האיסור בעצם מציאות החמץ אלא בתואר - ולכן לא צריך לשרוף החמץ ומספיק לפורר.

וא״כ איך זה יתאים עם הביאור הנ״ל, שלאדה״ז ביטול ענינו הפקר כיון שס״ל שהביטול הוא בהעצם (-דזהו משום שאיסור החמץ גופא הוא בהעצם ולא בהתואר). והא לפ״ז הי׳ צריך לפסוק כר״י שאין ביעור חמץ אלא שריפה.

ולכאו׳ צ״ל הביאור בזה: דישנו חילוק בין דיני ביטול החמץ שלפני פסח - שבזה נחלקו הראשונים, לבין דיני ביעור החמץ בפסח - שבזה נחלקו ר״י וחכמים*:

דביטול החמץ לפני פסח ענינו הוצאת החמץ מבעלותו כדי שלא יעבור על ב״י וב״י, ומחלוקת הראשונים - האם הביטול הוא בתואר (השבתה בלב) או בעצם המציאות (הפקר) - הוא מחלוקת בשייכות האדם לחמץ. דהשבתה בלב פי׳ הוא שלגבי האדם אין זה נחשב חמץ

---

*) במחלוקת ר״י וחכמים נחלקו רש״י ותוס׳ אם על הביעור שלאחר שהגיע זמן האיסור נחלקו, או שנחלקו על הביעור שלפני זמן האיסור. ולאדה״ז - ביעור החמץ שבה נחלקו ר״י וחכמים הוא בזמן האיסור.

אלא כעפר (מחשיבו כעפר), וענינו של הפקר הוא שמוציא הדבר מרשותו לגמרי אבל החמץ עצמו נשאר קיים.

אמנם בפסח שא״א להוציא החמץ מבעלותו (וכמ״ש אדה״ז (בסי׳ תמג ס״ג) ״התורה עשאה כאילו שלו שיעבור בב״י וב״י ולפיכך אף כשמוציאו מרשותו הרי הוא עובר עליו ב״י ובב״י״) - צריך לבער את החמץ עצמו. ובזה נחלקו ר״י וחכמים אם יצטרך **לבער** את עצם מציאות החמץ או מספיק לבער את תואר החמץ.

וא״כ, הרי א״א לדמות את שיטת חכמים שמספיק ביעור בתואר החמץ, לשיטת הראשונים (רש״י ועוד) דענין הביטול הוא השבתה בלב (ביטול בתואר),

דכשמשבית בלב זהו רק שנחשב החמץ כעפר לגבי האדם אבל בפועל החמץ עצמו נשאר קיים אצלו;

אמנם כשמבער החמץ - גם לשיטת חכמים שמפרר וזורה לרוח - שתואר החמץ **לא קיים בפועל** - זה נחשב כביטול בעצם לגבי ביטול והשבתה בלב. והיינו: שפליגי אכן באותו יסוד אי האיסור הוי בעצם או בתואר; אמנם בנוגע **לביעור** תואר החמץ ביחס **לביטול** בתואר - נחשב ביעור זה כביטול בעצם, כיון שהוא פעולת השבתה בחמץ.

ולפי״ז י״ל דהגם שפסק אדה״ז שביטול ענינו הפקר וצריך להוציא את **עצם** מציאות החמץ מבעלותו, אעפ״כ כשלא ביטל לפני פסח וצריך לבער החמץ פסק אדה״ז (סי׳ תמה) כחכמים שמפרר וזורה לרוח או מטיל לים - שמספיק לבער את **תואר** החמץ.

דזה שפוסק שביטול ענינו הפקר, **שעצם הדבר** יצא מרשותו, - זהו רק ביחס **לביטול בתואר**. ז.א., שבא לשלול שאין הביטול רק השבתה בלב אלא הפקר דוקא, וזה נק׳ **עצם** ביחס להשבתה בלב; אבל ביחס **לביעור** החמץ - אינו מוכרח שילמד שצריך לבער את עצם מציאות החמץ, כי הרי גם כשמבער את תואר החמץ בפועל אין החמץ קיים, (ולא כההשבתה בלב שהחמץ קיים בפועל).

◆ ◆ ◆

הגדה של פסח

לשון הקודש וארמית בהגדה

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים (קה"ת תשמ"ז) ע' יב בענין "הא לחמא עניא" כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "והתקינו זה המאמר בל' ארמי כדי שיבינו גם עמי הארץ, כי נתקן בעת שדיברו כולם ארמית .. ואין להקשות משאר ההגדה שהיא בלה"ק .. - כי חלק הגדה זה היה כבר בזמן הבית כמובא במשנה (פסחים קטז, א)". עכ"ל.

והנה הא ד"חלק הגדה זה היה כבר **בזמן הבית**" - הכוונה הוא **לבית שני**, ולפני זה כשהיו בנ"י במדבר ונכנסו לארץ ישראל בימי יהושע וכל ימי הבית ראשון לא היה נוסח קבוע להגדה זו, ודברי סיפור יציאת מצרים נאמרו ע"י כל איש לבנו בחכמתו ובחכמת בנו וכו' עד שבאו אנשי כנסת הגדולה שתקנו מטבע קבוע לברכות ותפילות וכו' (ברכות לג, א) ותקנו גם נוסח לסיפור - ונוסח ההגדה **שלנו** לא נתחבר לפני תקופת האמוראים החולקים בביאור דברי המשנה (פסחים קטז, א - קיז) - ועי' בזה באורך ב"הגדה שלמה", מבוא פ"א, ב - ועי' "סדר הדורות" (אלף הרביעי, ג"א ת"ח) ד"ה 'אנשי כנה"ג'.

ועי' מ"ש אדה"ז נ"ע בקו"א (סק"ב) להלכות תלמוד תורה פ"א (ע' תתכט): "אלא כל ימי בית שני היו ע"ה מספרים ארמית כמ"ש בתי"ט בפ"ב דאבות עי' סוטה ד' ל"ג דלאשמועי' כו' וכדמוכח מנוסח הכתובה ושטרי הדיוטות שבימיהם עי' ב"מ דף ק"ד. רק ת"ח לבדם היו מספרים בלה"ק ומלמדים לבניהם", עכ"ל.

וב'אגרות קודש' (כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע) חלק ב' אגרת תנט (ע' תתיט) כתב: "והנה בעולם מדמים שבימים הקדמונים בימי חכמי התלמוד היו הכל מדברים בלה"ק וטעות הוא **רק בזמן בית ראשון היו מדברים בלה"ק** כדמשמע במלכים ב' סי' י"ח כ"ו, כי אז היו כל עם ה' קדושים **אבל בזמן בית שני המון עם לא היו מדברים בלה"ק** וכמ"ש רבינו נ"ע בהל' ת"ת פ"א בקו"א אות ב' וז"ל דכל ימי ב"ש היו ע"ה מספרים בל' ארמית (וידוע דעם הארץ אינם הבורים כמו שהעולם חושבים אלא הוא העוסק בישובה של הארץ וכמ"ש הרע"ב באבות פ"ה מ"י וז"ל וזהו ל' עם הארץ בכל מקום שרוצה בתיקונה של הארץ אבל אין בו חכמה להבדיל בתיקונין הראויין. עכ"ל. והוא כפי' הרמב"ם שם פ"ב

מ״ה ע״ה הוא שאין לו מעלות שכליות אבל יהיו לו קצת מעלת המדות. ורש״י פי׳ שהוא המתעסק במו״מ) ורק ת״ח לבד היו מספרים בלה״ק ומלמדים לבניהם כו׳ עכ״ל. והיה כן בא״י ובבל שרק הת״ח שעסקו בתורה תמיד והן התנאים והאמוראים גם אחר חורבן הבית שכל ענינם היה רק בעסק התורה, היה דיבורם בלה״ק וראיה לזה מדאי׳ בגמ׳ בסוף סוטה ובב״ק דפ״ג ע״א...״, עכלה״ק.

ולפי״ז לכאורה אינו מובן כלל התירוץ שלכן ״שאר ההגדה הוא בלה״ק ... כי חלק הגדה זה היה כבר בזמן הבית״, והרי גם בזמן הבית ״המון העם שעסקו בעניני העולם לא היו מדברים בלה״ק״ וא״כ מאי שנא מ״הא לחמא עניא״ ש״התקינו זה המאמר בל׳ ארמי כדי שיבינו גם עמי הארץ״? וצ״ע.

והנראה בזה לתרץ בהקדם מה שיש לדקדק בלשון כ״ק אדמו״ר ״כי נתקן בעת שדברו **כולם** ארמית״, דלכאורה תיבת ״**כולם**״ מיותרת היא, ויתרה מזו שהרי לכאורה אם אפילו ״**רובם**״ דברו בארמית יש לתקן לאמרו בלשון ארמית ״כדי שיבינו גם עמי הארץ״?

משמע, שיש כאן ב׳ ענינים - (א) דאגה שיבינו גם עמי הארץ. (ב) מתי **משנים לפועל** כדי שיבינו ע״ה - רק **כשכולם** דברו ארמית, אבל אם רק חלק מהעם עדיין מדברים בלשון הקדש טרם **משנים** הנוסח מלה״ק לארמית, [כך משמע לכאורה מדיוק תיבת ״**כולם**״ הנ״ל].

והנה באגרות קודש הנ״ל שם (ע׳ תתכ) כתב: וכל זה היה בזמן בית שני ובזמן חכמי התלמוד אבל אחר הזמן הזה **גם בין החכמים לא היה מצוי שידברו בלה״ק** ... ומשו״ז גדולי הראשונים כתבו ספריהם בלשונות אחרים כמו הרמב״ם שכתב ספריו (לבד ספר הי״ד) בל׳ ערבי מפני שלא הבינו כ״כ בלה״ק כמ״ש החריזי בהקדמת העתקת פי׳ המשנה, וכן כתבו יתר המעתיקים ספריו (כמדומה שכ״כ הרמב״ם באגרת תימן שלו שלא יבינו העם בקוצר ובדיוק לה״ק...)״, עכלה״ק [וע״ש בע׳ תתכא ד״ה ואם].

נמצא שיש כאן ג׳ תקופות:

א. זמן בית ראשון שכולם דברו בלשון הקודש.

ב. זמן בית שני ותקופת חכמי התלמוד שרק החכמים בלבד דברו בלה״ק משא״כ שאר כל העם.

ג. אחרי תקופה הנ״ל **שכולם** דברו שפות אחרות ולא לשון הקודש.

ומעתה יבואר היטב דלמה שונה "הא לחמא עניא" - "משאר ההגדה", כיון דשאר ההגדה עדיין לא כולם דברו ארמית ולכן עוד לא שינו מלה"ק (כי החכמים עדיין דברו בלה"ק), משא"כ "הא לחמא עניא", "נתקן [אח"כ] בעת שדברו **כולם ארמית**". וא"ש.

ולפי"ז נראה לבאר מה ש"מגילת אנטיוכוס" נכתבה בלשון **ארמית** [וכמ"ש רב סעדיה גאון ב"ספר הגלוי": "וכמו שכתבו בני חשמונאי יהודה ושמעון ויוחנן ויונתן ואלעזר בני מתתיהו במה שעבר אליהם הדומה לספר דניאל בלשון **כשדים**" - ורס"ג מצא גם לנחוץ לתרגם המגילה ללשון ערבי לתועלת ההמון שאינם מבינים היטב בלשון המקורות].

והנה ב"סיני" [כרך סד, ע' קי] כתב "טעם טוב ונכון" למה נכתבה המגילה בלשון ארמית: "הרי כל עיקר יצירתה של מגילת אנטיוכוס באה לעולם לשם "פרסומי ניסא", היינו, לקרותה בבית הכנסת בשבתות והנה לקרותה בלשון הקודש סמוך לקריאת התורה אי אפשר - ש"אין קורין בכתבי הקודש אלא מן המנחה ולמעלה", ולקרותה לאחר זמן מנחה אי אפשר - שאין רוב העם בבית הכנסת (ראה ירושלמי תעניות פ"א ה"א, בבלי שם ב, ב. תוס' ד"ה 'העובר'), נמצא איפוא דרך עקיפין "להכשיר" קריאתה ב"שעת בית המדרש", ע"י קריאתה בלשון ארמית - כאן אפשר היה בלא כל קושי הלכתי לקרות מגילת אנטיוכוס כתוספת לתרגום הפרשה מהתורה או מנביאים שמנהגם היה להאריך בתרגום או להוסיף עליו "תוספות" בזמנים מסויימים...".

ברם לפי האמת הדבר פשוט מאד למה נכתבה "מגילת אנטיכוס" בלשון **ארמית**, כיון שכל זה אירע בזמן בית שני ש"המון עם לא היו מדברים בלשון הקודש", א"כ כדי שיבינו גם עמי הארץ לכן נכתבה בלשון ארמית דוקא - ואמנם אח"כ רב סעדיה גאון תרגם את המגילה ללשון ערבי, כי אז לא הבינו ארמית ואח"כ תרגמו את המגילה גם ללה"ק - ועי' בזה באורך ב"בתי מדרשות" (ורטהיימר) ח"א ע' שיא ואילך.

◆ ◆ ◆

כרפס – בצל

הנ"ל

בהגדה של פסח שם (ע' ז) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "**הכרפס** ... אנו נוהגים ליקח בצל (או תפוח אדמה). ועיין מ"א סתע"ג ס"ד ובאחרונים", עכ"ל.

מבואר (מזה שכתב בסוגריים) דתפוח אדמה לוקחים כשאין בצל, אבל **בצל** עדיף מכל.

ועי׳ בס׳ ׳ויגד משה׳ (סי׳ יז אות ג-ט) שמביא באורך המנהגים שלוקחים לכרפס: ״פעטרעזילן״, ״צעללער״, ״צנון״, ״קרויט״ וכו׳.

וב׳אליה רבה׳ (סי׳ תעג ס״ק כ״ז) כתב בשם מהרי״ל: ״וכשלא היה מוציא כרפס היה לוקח קפלוט הנקרא לאווך דנאכל כמות שהוא חי כמבושל וראוי לברך עליו בפה״א **ולא נטל שום או בצל משום ריחן**״, עכ״ל.

ונראה לפענ״ד לבאר למה יש עדיפות לקחת בצל דוקא - דהנה תקנת חכמים לאכול כרפס בטיבול במי מלח או בחומץ הוא ״כדי להתמיה התינוקות שיראו שינוי **שאוכלין ירקות בטיבול**, שאין דרך לאוכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה וישאלו על שינוי זה״, עכ״ל אדמו״ר הזקן בהל׳ פסח (סי׳ תעג סי״ד) - ועי׳ פסחים קיד, ב ורש״י ורשב״ם בע״א שם.

והנה בענין הטיבול השני של מרור קאמר בגמ׳ פסחים (קטו רע״א) ״אמר רב פפא שמע מינה האי חסא צריך לשקועי׳ בחרוסת משום קפא״ עכ״ל - ומבואר שם בפרש״י ורשב״ם ד״קפא״ הוא ״ארס שחזרת יש בו ארס כדרך **הבצלים**״ עכ״ל.

ומעתה מסתבר לומר שעדיף לקחת לכרפס ירק שבעצם זקוקה לטיבול כמו **בצל** (מפני ״קפא״) מאשר שאר מיני ירקות שבעצם לא זקוקים לטיבול כלל.

ועפי״ז יומתק בלשון אדה״ז (סי׳ תעג סי״ד) שכתב: ״שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול **שאין דרך לאוכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה**״ - דמשמע שהשינוי הוא אך ורק בזה שאכלם קודם הסעודה בלבד, אבל אין כאן שינוי (נוסף) לטבול ירק כזה במי מלח וכו׳ שבעצם אינה זקוקה לטיבול.

והגם ״שקפא זה אינו מצוי בינינו״, יש שמיישבין המנהג לטבול מרור בחרוסת ״משום מצוה שהוא זכר לטיט״ (שו״ע אדה״ז סי׳ תעה סי״א) - י״ל עד״ז גם כרפס שנשאר **המנהג** לטבול בצל במי מלח וכו׳ ״כדי להתמיה את התינוקות״ (הגם שעתה אין הבדל בזה בין בצל לשאר ירקות).

ועי׳ ב׳ויגד משה׳ הנ״ל (אות ח): ״הרבה נוהגין ליקח בצל, כן כתב ב״יסוד ושורש העבודה׳ פרק ד׳ על כרפס יזמין עלי בצלים, וכן היה מנהג

אא"ז הגה"ח בעמח"ס 'באר יהודה' ז"ל", עכ"ל. וע"ש שהביא גם מה שכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע בהגדה הנ"ל.

[בענין בצל שכתב ביסוד ושורש העבודה הנ"ל, משמע לכאורה שלוקחים בצל ירוק - "עלי בצלים", ואכן שמעתי מכמה אנ"ש שלוקחים אמנם בצל ירוק אבל דומני שבד"כ לוקחים בצל רגיל וצריך בירור מה עדיף].

◆ ◆ ◆

"ומכוון להוציא גם המרור של כורך"

הרב שמואל זאיאנץ
ר"מ בישיבת "תפארת בחורים", מאריסטאון

בהגש"פ עם לקוטי טעמים וביאורים וכו' (ע' יא) כותב כ"ק אדמו"ר בפיסקא "יכוין להוציא - בברכת בפה"א שעל הכרפס - גם המרור": "...**ומכוון להוציא גם המרור של כורך**". ועד"ז כותב בסידור היעב"ץ, דיכוין גם על הירק שאוכל בכורך.

והיינו, דכיון דנחלקו הראשונים אם הברכה דמרור נפטרת בברכת 'המוציא' שעל המצה (-שתלוי באם נחשב המרור כ"פירות הבאים בתוך הסעודה שלא מחמת הסעודה" או לא), ולכן אמרו שיש לו לכוין בברכת בפה"א דכרפס להוציא גם ברכת המרור, - א"כ הרי כן הוא גם לענין המרור ד'כורך', דיש להחשיבו כ"פירות הבאים מחמת תוך הסעודה שלא מחמת הסעודה". ולכן כותב כ"ק אדמו"ר שאכן גם עליו יש לו לכוון בברכת 'בפה"א'.

ויש להעיר דנראה מרבינו שאינו מספיק כוונה **כללית** להוציא דברים שיבואו בתוך הסעודה (שלא מחמת הסעודה), אלא צריך (או "טוב" להיעב"ץ?) - ואפי' שיהיה מאותו הברכה ומאותו המין עצמו - שיכווין עבור כל א' בנפרד.

עוד יש להעיר דלכאורה זהו חידוש, שהרי יכולים לומר שדוקא לענין מרור גרידא הוא דאמרינן שאינו נפטר ב'המוציא' - שהרי אינו חלק מהסעודה; אבל במרור דכורך, הרי כיון שבא ל"זכר למה שעשה הלל" שהיה אוכל המרור **ביחד עם המצה** (שלסברתו בזמן המקדש לא היה יוצא מצות אכילת מרור בלי המצה ולא מצות אכילת מצה בלי המרור), ולכן ישנו בזה"ז חיוב נוסף (דמצה) לאכול מרור עם מצה, - א"כ הרי אפשר שמרור זה נפטר בברכת המוציא שעל המצה (שקאי על כל מה

שאוכל בהסעודה). ואעפ״כ חזינן דסובר כ״ק אדמו״ר שמכוין גם עבור המרור של המצה.

עוד ילה״ב, דלכאו׳ הרי גם בדברים הבאים שלא מחמת הסעודה אמנם נאכלים ביחד עם הפת - הם נפטרים בברכת הפת מפאת דין ד״טפל ועיקר״, שהטפל נפטר בברכת העיקר. וכמו דאיתא בשו״ע אדמה״ז סי׳ קעז ס״ג, דגם דברים שאינן באים מחמת הסעודה (דאין מלפתים או משביעים) - הנה ״אם אוכלם עם פת נעשים טפילה להפת וברכת המוציא פוטרתן...״, (וכן המשמעות בסבה״נ פ״ד ה״ב)[1] [2].

ואולי יש לומר, דשיטה זו סוברת שבזה שהיא באה עכשיו בתור מצוה - הרי״ז מחשיבו כדבר בפני עצמו, ולכן גם קובע חשיבות לעצמו להצריך ברכת הנהנין מיוחדת עבורו. ולכן הנה הגם שהחובה היא לאכול ביחד, אבל מ״מ כיון שקיומה היא ב׳ (ג׳) מצות נפרדות - הרי כל אחת קובעת חשיבות לעצמה, ועל כן אין המרור נכלל וטפל להמצה להפטר בברכתה[3].

ועיין ב׳הדרן׳ דכ״ק אדמו״ר על מס׳ פסחים (א) מה שמבאר שיטת ר״ע בהא שאין ברכת הפסח פוטרת ברכת הזבח הגם שיש לומר שהיא טפילה לפסח (כמובא ומבואר שם), דמ״מ מצותה אחשביה שיהיה לה

---

1) ולכאורה אין לומר שהכוונה הוא בפשטות: שכותב כן לחשש דילמא יאכל קצת מן המרור לבד בלי הפת, דבזה - אם אינו אוכל לבסוף עם פת - הרי נראה מהשו״ע שאינו נפטר בברכת הפת, דהנה יל״ע בזה: שהרי כיון שכוונתו לאכול כל הזמן עם הפת, א״כ מה שאוכל קצת מרור בינתיים בלי פת הרי לכאורה אינו נחשב כאילו אוכלו בלי פת.

2) ואכן הרשב״א (בשו״ת ח״א סי׳ עב) האריך בהצורך לברך על המרור בפ״ע וכו׳, ובא״ד שם כתב שהא דצריך ברכה מיוחדת היא משום שהמרור צריך לאכלה בפ״ע ואינו בא ביחד עם הפת. ומשמע דעל המרור דכורך שאכן אוכלו ביחד עם הפת - הרי״ז נפטר בברכת הפת. ויתירה מזה מביא הא״ז (ח״ב סי׳ רנו דף ס) פי׳ הא׳ דרבינו משולם: ״פת פוטרו כי עושה ממנו כריכה״, דלכאו׳ נראה שסובר שלכן פוטרו גם כשאוכלו לבדו.

3) ומובן שהשיטה השניה הסוברת דכיון ש״הכתוב קבעו חובה״ (ל׳ כמה מהראשונים) לאכול המרור מיד לאחר המצה ה״ה נפטר בברכת המוציא כדברים הבאים מחמת הסעודה, - שאינם סוברים שע״י ה״אחשבי״, שיש במה ש״הכתוב קבעו חובה״, צריך הוא לברך ברכה נפרדת גם לברכת הנהנין (וכמו שנראה שזוהי השיטה הראשונה, כנ״ל בפנים), אלא אמרינן דלגבי ברכת הנהנין - כיון שעכ״פ הכתוב קבעו לאכול מיד אחר המצה - נפטרת היא ונכללת בעיקר הסעודה שהיא הפת.

חשיבות בפ"ע. (והגם דיש לחלק דשם מדובר לענין ברכת המצוה - שלזה היא ענין בפ"ע, ומשא"כ כאן הרי המדובר הוא **בברכה"נ**. הנה מ"מ י"ל שגם לענין ברכה"נ נעשית לה **חשיבות בפ"ע** מפאת המצוה שבה)[4].

או דילמא: דבזה"ז שה'כורך' היא בעיקר בשביל **קיום המרור**, (דבשביל המצה הרי יוצא מה"ת רק אם אוכלה לבדו, וגם להלל), - לכן העיקר הוא המרור, ועל כן אין היא נכללת בברכת המוציא[5].

◆ ◆ ◆

הטמנת האפיקומן

הרב אפרים הלל הלוי העלער
חבר "כולל מנחם" שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בהגדה של פסח כותב כ"ק אדמו"ר: חלק גדול יניח לאפיקומן[1], ונוהגין לכרכו במפה (ראה זח"ב קנח, ב. טושו"ע סתע"ג) זכר למשארותם צרורות בשמלותם (ראה רוקח, ב"י) ולהניחו בין הכרים (המנהיג) שלא יבא לאכלו בתוך הסעודה (סי' יעב"ץ), עכ"ל.

ולכאו' צע"ק במ"ש ונוהגין ל"כורכו" במפה, ומציין לזה לזח"ב וטושו"ע סתע"ג, דבהנך מקומות לא הובא ענין הכריכה כלל, אלא ל"הניחו תחת המפה", וכ"ה ברוקח הובא בב"י, והראשון שהביא ענין הכריכה זכר למשארותם צרורות וכו' הוא ספר 'המנהגות' (-לר' אשר מלוניל, וראה באה"ט סקי"ט), ולזה לא מציין כלל בהגדה שם.

וזה לשון אדה"ז סי' תעג סעי' לה: ונוהגין להצניעו תחת המפה זכר למשארותם צרורות בשמלותם, ויש שכורכין אותו במטפחת ומשימין על

---

4) אלא דבא"ז הנ"ל נראה שרבינו משולם חולק בזה, וז"ל בא"ד: "...וא"ל משום דאינו בא אלא רק לצורך מצוה, **שהרי פסח שאינו בא אלא לצורך מצוה ואמרי' בתוספתא שמברכין עליו 'לאכול פסח' ואין מזכיר 'שהכל'...**", והיינו שגם כשבא רק **לצורך מצוה** - מ"מ נפטר הוא מלברך על הק"פ כיון שנכלל בברה"נ של 'המוציא' שעל המצה וכו'. ומ"מ כאן מבואר לשיטת החולקים וסוברים שאין 'המוציא' פוטרם.

5) ולפי"ז אפשר דבזמן הבית - שתבב"א - יוכלל בברכת המוציא, שהרי אכילה זו היא גם בשביל המצה והפסח.

1) כך העתיק מדברי אדה"ז, ולהעיר שלפנינו הוא "וחלק הגדול יניח וכו'".

שכמם זכר ליציאת מצרים[2], עכלה״ק. הרי שחילקן לשתים דמצניעין תחת המפה זכר למשארותם וכו׳, ויש שכורכים במטפחת ומשימין על שכמם זכר ליציאת מצרים.

ואולי י״ל עפ״י דיוק לשונו ״להצניעו תחת המפה״ דאין הפי׳ סתם להניחו תחת המפה, אלא דוקא להצניעו שם והו״ע הכריכה. והטעם לזה י״ל פשוט דדוקא בכה״ג שכורכו הוא דהוה זכר ״למשארותם צרורות בשמלותם״, [והחידוש במנהג השני הוא שמשימין על שכמם, ולא ענין הכריכה שהוא גם במנהג הראשון, וכ״ה במג״א סקכ״ב: ״ויש שנותנין אותה על כתפיהן וכו׳״], וע״כ שהבין כן בדברי הטושו״ע, וא״כ י״ל שזהו גם הכוונה בזהר שם, ומובן שהם מקור מנהג זה.

ויש להוסיף עוד, דע״כ הך להניחו תחת המפה פירושו להצניעו ולכורכו במפה, דהרי כל המצות נמצאים תמיד מכוסים תחת המפה (ראה לעיל בסדר הגדה פיסקא ׳הישראל ועליו הלוי׳), וא״כ מהו הזכר בזה שמניחו תחת המפה, ואע״כ שכורכו כנ״ל (ובפרט למנהגינו ״שפורסין המצה כשהיא בתוך המפה מכוסה״, הרי שהוא כבר תחת המפה ואיך יניחנו שם). וראה בלקוטי מהרי״ח שהבין כן גם בדברי הטושו״ע.

להניחו בין הכרים

הנה מה שמציין לספר ׳המנהיג׳ כמקור להא דמניחו בין הכרים צ״ע לכאו׳, דז״ל ס׳ המנהיג בסדר לילות של פסח: ״לפני קריאת ההגדה יפריס א׳ מן המצות, ויתן חציה בין השלימות לחובת אכילת מצה, והחציה תחת המפה לחובת אפיקומן - ומה שנהגו כל ישראל לתתה תחת המפה שמעתי בימי חורפי בלוניל העיר הקדושה זכר למשארותם צרורות בשמלותם״, עכ״ל.

הרי שלא הוזכר כאן כלל להניחו בין הכרים, אלא להניחו תחת המפה, וכמ״ש הטושו״ע ושאר ראשונים, (ולכאו׳ לא הוסיף כלום אדבריהם). ומקור המנהג להניחו בין הכרים הוא בשו״ת מהרש״ל, ׳לקט יושר׳, ׳מט״מ׳. וא״כ צ״ע מה שמציין כאן לס׳ ׳המנהיג׳. ולהעיר מ׳המלך במסיבו׳ ח״א עמ׳ קמ, שהוא מנהג שמקורו בקבלה, וראה סה״ש תש״ה עמ׳ 83.

---

2) בשוה״ג מצויין מקור לזה בשו״ת מהרש״ל הובא בבאה״ט ומ״א, ובאמת שכבר הובא בס׳ המנהגות הנ״ל, אבל שם כזכר למשארותם צרורות בשמלותם, ולא כזכר ליציאת מצרים.

ומ״ש ״שלא יבא לאכלו בתוך הסעודה - סי׳ יעב״ץ״, הנה היעב״ץ אכן הביאו, אבל כבר קדמוהו ה׳כל בו׳ הובא בב״י שם, אך שם הובא כטעם להנחתו תחת המפה, והיעב״ץ הוא הראשון להביאו כטעם על הנחתו בין הכרים ומובן שמציין ליעב״ץ דוקא כי קאי גם אמש״כ לפנ״ז להניחו בין הכרים, ודו״ק.

◆ ◆ ◆

היום יום

העבודה דקשעהמ״ט

הרב שלום דובער הלוי ווינבערג
שליח כ״ק אדמו״ר - קנזס סיטי

ב״היום יום״ לו׳ כסלו מעתיק כ״ק אדמו״ר: ״אאמו״ר אמר: קריאת שמע שעל המטה, איז אין זעיר אנפין, ווי דער ווידוי וואס קודם צאת הנפש מהגוף. נאר יעמאלט גייט מען שוין אינגאנצען אוועק פון יריד, און עס ענדיגט זיך שוין דער מסחר פון היום לעשותם, און אין קשעהמ״ט פון יעדער נאכט האלט מען נאך אין מיטן יריד, און מען קען נאך אויפטאן״.

לכאורה הכוונה בזה הוא (לא רק אשר למחרתו של הקשעהמ״ט של הלילה יכולים עוד ״אויפטאן״, אלא) שזה נוגע (גם - ובעיקר(?)) להקשעהמ״ט עצמה.

והיינו, אשר בעוד אשר בעת ה״ווידוי וואס קודם צאת הנפש מהגוף״ הנה הווידוי והתשובה הוא רק בגדר ״חרטה על העבר״, הרי שונה מזה קשעהמ״ט ״פון יעדער נאכט״ אשר מכיון שאז ״האלט מען נאך אין מיטן יריד, און מען קען נאך אויפטאן״, הרי במילא הווידוי ותשובה וכו׳ של קשעהמ״ט צ״ל לא רק בנוגע ל״חרטה על העבר״ אלא גם (ואולי ״עוד והוא העיקר״ (- ראה לקמן)) בנוגע ל״קבלה על להבא״.

ואולי לזה ירמזון הדברים באג״ק ח״ד לכ״ק אדמו״ר מוהריי״ץ נ״ע, ע׳ קכח, בסיום המכתב שממנו העתיק רבינו הקטע דלעיל, וזלה״ק:

״התשובה האמיתית - השיב לו הוד כ״ק אאמו״ר הרה״ק [להרב שדיבר עמו כ״ק אדמו״ר נ״ע אודות האחריות שלו בתור רב ובמה צריך להיות החשבה״נ וכו׳ בקשעהמ״ט שלו - וכפי שרבינו מתאר המכתב

בהמפתח שלו, 'קשעהמ"ט של הרב'] - שהיא חרטה ועקירת הרצון על העבר ניכרת בהקבלה עבודה ופועל שבלהבא...".

◆ ◆ ◆

ימין ושמאל בעבודת ה' [גליון]

הרב שלמה שמואל פליישמן
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון תשצד (ע' 48) תירץ הרב יצחק וילהלם את מה שהקשיתי מ"היום יום" כז אד"ר שאומר שימין הוא להחמיר, ושמאל הוא להקל, - דלכאו' בכ"מ ימין הוא **חסד**, כבית הלל המקילים; ושמאל הוא גבורה, כבית שמאי המחמירים. ותירץ הרב הנ"ל שכאן ימין הוא - עפ"י מ"ש בתניא - **הנה"א**, שמשכנה בימין הלב; ושמאל הוא הנה"ב שמשכנה בשמאל. והנטי' לימין היא לכיוון נה"א להחמיר, אלא שאין זה חומרא לפי האמת ולכן הרי זו דרך טועה, וכמובן שגם נטיה לשמאל להקל על עצמו הרי זהו דרך טועה.

ולא הבנתי תירוצו: אם הנטיה להחמיר ע"ע הוא דרך טועה ולא כפי האמת, א"כ באמת הוא לא נטי' לימין לכיוון הקדושה והנה"א כי הנה"א היא **אמת** וכפי שאומר בהמשך בהיום יום שהאמת היא דרך המיצוע*. ואיזה נפש נמצאת **באמצע** שהוא האמת. ומדוע אינו אומר כפשוטו שגם להחמיר ע"ע וגם להקל - אינם רצון נה"א, ואינם כפי האמת.

אלא שכאן יש רעיון מרכזי של קו **האמצע** - וכפי שידוע הרבה דוגמאות בזה המובאות בחסידות:

א. בפי"ג בתניא: מדת יעקב היא מדת **האמת** ובריח התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה.

ב. "ליעקב אשר פדה את אברהם": שאברהם הוא רק ימין, מדת החסד; ויצחק הוא רק שמאל, מדת הגבורה; ויעקב שהוא מדת הרחמים ה"ה ממתיק את הגבורות בחסדים ופודה את אברהם מדת החסד, כי מדת הרחמים נוטה לחסד כמבואר באגה"ק סימן י' בארוכה בביאור עושה שלום במרומיו בין מיכאל שר של מים, חסד, ימין; לגבריאל שר של אש, גבורה, שמאל; - ע"י שם הוי' מדת התפארת, ועיי"ש.

---

*) לזה לכאורה אפשר לומר שכוונתו הוא על **האדם הנוטה** - שמטעה עצמו שבזה הוא נוטה לימין, ואף שהאמת אכן אינו כן. **המערכת**.

ג. וכן בענין לא כאברהם שקראו הר ולא כיצחק שקראו שדה, אלא כיעקב שקראו בית וכו׳. וגם כאן זהו הרעיון שבפתגם, וא״כ הדרא קושיא לדוכתא שכאן הימין והשמאל הוא היפך כל המקומות.

◆ ◆ ◆

בענין הנ״ל

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה״ק

בגל׳ תשצג (עמ׳ 40) הביאו את הנאמר בלוח ׳היום יום׳ (כ״ז אד״ר), שההחמרה על עצמו בזה שמוצא בעצמו חסרונות ועבירות [שבאמת אין אלו חסרונות ועבירות כלל] נק׳ ״נטיה לימין״, ואילו ההקלה על עצמו בכיסוי החסרונות [הקיימים] או שמיקל על עצמו בענייני עבודה מצד אהבת עצמו היא ״נטיה לשמאל״.

והקשו, שהרי לכאו׳ **אהבת** עצמו צ״ל בקו הימין, ואילו **ההחמרה** על עצמו בצד השמאל (וכפי שהוא לכאו׳ בהק׳ התניא ובאגה״ק סי׳ יג, שההחמרה היא בקו השמאל והקולא בקו הימין).

וי״ל בפשטות, שבנוסף לחסד וגבורה (קולא וחומרא) המתייחסים לקו הימין ולקו השמאל **שבנפש** (כבהק׳ התניא וכאגה״ק שם), יש ל״ימין״ ו״שמאל״ משמעות נוספת, שהיא: קו הטוב וקו הרע, סיטרא דימינא וסיטרא דשמאלא. והדוגמאות לכך רבו כמו רבו, וכגון מ״ש בזוה״ק (פ׳ מטות; רנט, ב) שישראל, ג״ע ועוה״ב בצד הימין, ואילו אוה״ע, הגיהנם ועוה״ז בצד השמאל.

ופעמים רבות הזהירה התורה שלא לסור מן הדרך ימין ושמאל, ופי׳ הספורנו (ואתחנן ה, כט): לא להוסיף לטוב כפי מחשבתכם ולא לגרוע כלל. עכ״ל (והוא ע״ד דברי קהלת ז, טז-יז - אל תהי צדיק הרבה גו׳ אל תרשע הרבה גו׳). הרי שההוספה לצד הטוב נק׳ ימין, ואילו הגריעה נק׳ שמאל.

וביהושע (ט, ז) אל תסור ממנו ימין ושמאל, ובבי׳ הגר״א שם: ימין - שלא תוסיף על עשה, ושמאל - שלא תגרע מלא-תעשה.

ועד״ז הוא בלוח הי״י שם, דלא מיירי בימין ושמאל **שבנפש**, אלא שהנטיה לימין היא תוספת הבאה מצד עבודה (מוטעית, הנראית לכאו׳ כחיובית), דהיינו שמחמיר למצוא בעצמו חסרונות ועבירות בדויים, והוא בבחי׳ ״צדיק הרבה״ ששייך לקו הימין. ואילו הנטיה לשמאל באה מאהבת עצמו, שמחפה על חסרונותיו ומבקש להקל על עצמו ולקצר

בעבודת ה', וזו נטיה לכיוון הבחי' של "תרשע הרבה" ששייך לקו השמאל.

◆ ◆ ◆

שיחות

גדר חיוב קריאת המגילה

– דעת כ"ק אדמו"ר בשיטת הרמב"ם בזה –

הרב יעקב יוסף קופרמן
ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת

בספר השיחות ה'תש"נ בשיחת ש"פ וישב, א' דחנוכה, מבאר בס"ב דאף שבכללות תוכן העבודה דחנוכה ופורים שוה, שממשיכים ממדרגה נעלית ביותר עד שפועלים את הבירור והעלי' של התחתון ביותר מחשוכא לנהורא וכו', ומ"מ ישנו חידוש בחנוכה על פורים שנראה בפשטות גם בהמצוות שקבעו בימים אלה, שהמצוות דפורים קשורות עם עניני קדושה שיהודי עושה בפנים, בביתו הפרטי ובביהכ"נ וכו', משא"כ בחנוכה שבה מודגשת ההשפעה גם בחוץ ברה"ר וכו' עיי"ש.

ובהערה (19) שם: "ולהעיר משינוי לשון הרמב"ם, שקריאת המגילה היא "תקנת **הנביאים**" (ריש הל' מגילה), ואילו מצות חנוכה - "התקינו **חכמים**" (הל' חנוכה פ"ג ה"ג). - בפשטות כי אסתר סוף זמן הנבואה - אף שבשניהם כתב (וכללם) שהם מצוה מדברי סופרים (הל' מגילה שם. והל' חנוכה שם בסוף ההלכה)".

והיינו דאף שלפועל בזמן התקנה דחנוכה כבר היה לאחרי זמן הנבואה, משא"כ בפורים היו מרדכי ואסתר שהיו נביאים, אבל כיון שלהלכה אין בזה נפק"מ ושניהם הם מצוה מד"ס, א"כ לשם מה שינה הרמב"ם בלשונו ולא כתב גם לגבי קריאת המגילה שהתקינו **חכמים** כמו בחנוכה?

ולכאו' יש לתמוה על כל ההערה, דבפשטות י"ל דבזה שגבי מגילה כתב הרמב"ם שהיא תקנת הנביאים, ר"ל דמגילה היא לא סתם דרבנן אלא **מדברי קבלה** כיון שנתקנה ע"י **הנביאים** (ונפק"מ לכו"כ ענינים כדלקמן); משא"כ חנוכה אינו אלא מדרבנן שנתקנה ע"י החכמים ואין בזה את החומר ותוקף דדברי קבלה.

וכפי שכ״ק אדמו״ר עצמו מבאר בלקו״ש חט״ז ע׳ 345 לגבי שמחה בחודש אדר, דלכאו׳ היה צריך להרבות בשמחה גם בחודש כסלו מצד הנס דחנוכה (עיי״ש), ובלשונו הק׳ שם: ״ואדרבה: וויבאלד אז חנוכה איז בלויז מדרבנן, וואס דברי סופרים צריכים חיזוק[1] - האט מען דאך געדארפט מרבה זיין בשמחה ... אפילו מער פון אדר - וואס קריאת המגילה פון פורים איז דאך (ניט א סתם דרבנן, נאר) מדברי קבלה״.

ומציין בהערה 34 ל׳בעל המאור׳ ספ״א דמגילה, דבפורים (לבני ארביסר) לא נאסר יום שלפניו בתענית, דדברי קבלה אין צריכין חיזוק. ואח״כ מציין לאחרונים בשו״ע או״ח סתר״ע שאסור להתענות לפניו בחנוכה.

וראה גם באנצ״ת ערך ׳דברי קבלה׳ עמ׳ קז הע׳ 22 שמציין לעוד כו״כ ראשונים שפורים הוא מדברי קבלה והוי כדברי תורה, וא״כ י״ל דגם הרמב״ם נתכוין לזה דמגילה היא תקנת הנביאים, והוי דברי קבלה, וא״כ אינו מובן מהו הפלא בזה ששינה הלשון, הרי אין זה רק שינוי לשון, אלא יש כאן חילוק עיקרי בין חנוכה לפורים?

ובאמת התמיהה גדלה כשרואים שגדולי האחרונים פירשו כן להדיא בדעת הרמב״ם דפורים הוא מדברי קבלה, מתחיל מהט״ז בסתרפ״ז ס״ק ב (נסמן באנצ״ת שם) וכן ה׳תורת חסד׳ באו״ח סל״ח והאבנ״ז באו״ח סתקט״ז (נסמן לענין אחר בלקו״ש חט״ז ע׳ 353 הע׳ 15) ועוד כו״כ אחרונים, והוכיחו כן מכ״מ ברמב״ם (וראה לקמן מ״ש בזה). ויתירה מזו מצינו דבצפע״נ על אתר בריש הל׳ מגילה על דברי הרמב״ם ״והדברים ידועין שהיא תקנת הנביאים״, כותב הרוגוצובי: ״והנה נ״מ לענין ספק דלחומרא״ וכו׳, והיינו דבספק מגילה לא אזלינן לקולא ככל ספק דרבנן, אלא לחומרא משום דמגילה היא דברי קבלה ואזלינן לחומרא כבספק דאורייתא[2], וזהו כוונת הרמב״ם שהיא תקנת הנביאים. ומצאתי שכבר קדמו ר״א פלעקלס מגדולי תלמידי הנו״ב בשו״ת ׳תשובה מאהבה׳ בסימן רי: ״והנה במה דסיים שהיא תקנת נביאים מודיע בזה שיש להחמיר יותר משאר דברים שהם מדברי סופרים״.

---

1) (ובהע׳ 33 מציין ל״תענית יז, ב. ר״ה יט, א (ושם, שלכן הימים הכתובים במגילת תענית שם לפניהם ולאחריהם אסורין משא״כ שבתות ויו״ט)״).

2) [וכמ״ש גם הטו״א במגילה דף ה, ב ד״ה ׳חזקי״ דספק בקריאת המגילה דינה כשל תורה דאזלינן לחומרא, וכ״כ גם הפמ״ג בסתרצ״ב במש״ז סק״ג הובא שם במשנה ברורה סקט״ז, דספק אם קרא את המגילה י״ל דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא כיון דהו״ל מדברי קבלה].

ולאחרי כ״ז שישנם הרבה ראשונים (אמנם לא כל הראשונים וראה לקמן) שסוברים דפורים היא מדברי קבלה וכד״ת דמי, והרבה אחרונים הסוברים כן בדעת הרמב״ם, וכמה אחרונים (כולל הרוגוצובי על אתר) שמפרשים עפ״ז את דברי הרמב״ם הנ״ל דמגילה היא תקנת הנביאים, ורבנו כאלו מתעלם מכ״ז ומעיר שיש כאן שינוי לשון ברמב״ם דדורש ביאור.

ופשוט דאף שכ״ק אדמו״ר לא הניח את דבריו בצ״ע, אבל אין כוונתו שאפשר לומר את הביאור דלעיל, דהרי בהמשך הדברים מדגיש דכיון שבשניהם כתב שהם מצוה מד״ס - הרי הם שוים בחומרתם לדעת הרמב״ם, ולכן אין כאן חילוק מהותי ועיקרי בין המצוה דחנוכה להמצוה דפורים, ולכן מעיר כ״ק אדמו״ר דיש כאן (רק) שינוי לשון שצריך לעמוד ע״ז, וצריך ע״ז איזה ביאור צדדי (ובדוגמת מה שהובא בגליון דש״פ וישב (תשפו) ע״י הגראי״ב גערליצקי שי׳ מספר ׳הררי קדם׳, עיי״ש), אבל את הביאור דלעיל אין רבינו רוצה לפרשו כלל בדעת הרמב״ם, וצריך ביאור.

– ב –

וי״ל הביאור בזה, ובהקדים - דלכאורה יש להקשות על כל האחרונים דלעיל הסוברים בשיטת הרמב״ם דמגילה היא מדברי קבלה וכד״ת דמי, דהרי הרמב״ם כתב מפורש דמגילה היא מצוה **מדברי סופרים** הן בתחילת הלכות מגילה וחנוכה, והן לאח״ז כו״כ פעמים. ועכצ״ל לשיטתם דהפי׳ כאן מד״ס הוא כשי׳ הרמב״ם הידועה שגם לדבר שאינו מפורש בקרא, אלא שנלמד ע״י אחת מהי״ג מדות וכיו״ב נק׳ מד״ס (ראה אנצ״ת ערך ׳דברי סופרים׳ באורוכה המ״מ והטעם בזה וכו׳), והכא נמי אין כוונתו לסתם מצוה מדרבנן, אלא מצוה מדברי קבלה שיש לה חומר של תורה ומ״מ נק׳ בשם מצוה מד״ס.

ואכן ראיתי בשו״ת ׳בנין שלמה׳ סנ״ח (נסמן ב׳המועדים להלכה׳ על פורים), שאף שבתחילה רוצה לומר בדעת הרמב״ם דמגילה אינה מדברי קבלה (אף שהאריך להוכיח שם כדעת הראשונים דמגילה הוא ד״ק) מצד לשון הרמב״ם הנ״ל דמגילה היא מד״ס, אולם לבסוף דבריו חוזר בו ומפרש די״ל דגם הרמב״ם יסבור דהוי ד״ק, והלשון מד״ס מפרש כנ״ל.

ונ״ל, דכדי לשלול פי׳ זה ברמב״ם מדגיש ומוסיף שם רבינו בהערה: ״שבשניהם כתב (**וכללם**) (הדגשת המעתיק) שהם מצוה מדברי סופרים״, וכנ״ל. והיינו שכיון שהרמב״ם משוה פורים לחנוכה בכ״מ במשך הלכות מגילה וחנוכה, ראה בפ״ג ה״ג שם: ״וימים אלו הם הנקראים חנוכה וכו׳ **והדלקת הנרות בהם מצוה מד״ס כקריאת המגילה**״, הרי בזה גילה דעתו

דהחומר שבחנוכה הוא שוה לחומר שבפורים, ולית ליה מה שכתבו הראשונים הנ״ל דפורים שאני מחנוכה (ולקמן יתבאר איך שנקודה זו מפורשת ברמב״ם בכו״כ מקומות, וכן מה שיש להשיב על הוכחות האחרונים לאידך גיסא מדברי הרמב״ם), ולכן מתמה רבינו על השינוי לשון ברמב״ם.

– ג –

ויש להוסיף דלפי פירושו של כ״ק אדמו״ר ברמב״ם, יש להוכיח דגם הראב״ד סובר כרמב״ם דפורים שוה לחנוכה. דהנה לקמן בהל׳ חנוכה פ״ג ה״ו כתב הרמב״ם: ״ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים וכו׳״. והשיג עליו הראב״ד שם: ״ויש בהם עשה מדברי קבלה השיר יהי׳ לכם״. ובמ״מ שם כתב ליישב שאמנם הנביאים תקנו הלל על כל צרה שנגאלין ממנה ״אבל לאמרו בימים קבועין מדבריהם הוא״. והכס״מ שם תמה על הראב״ד (והמ״מ) הרי הרמב״ם קורא גם לדבר הנלמד מי״ג מדות ״דברי סופרים״, וגם דברי קבלה נקראים ד״ס, והניח בצ״ע, עיי״ש.

וב׳בנין שלמה׳ (חי׳ והגהות על הרמב״ם מהגר״ש קלוגר זצ״ל שנדפסו בספרי הרמב״ם הנפוצים) ביאר בזה ביאור פשוט, שכיון שהרמב״ם ״השוה אותו לחנוכה ואמר לא של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים, אלא קריאת ההלל לעולם מד״ס, והרי של חנוכה הוי מד״ס ממש מדרבנן, ואם השוה של שאר המועדים לשל חנוכה משמע דשוין הם - מוכח דגם של שאר המועדים הוי ד״ס ממש״. והוא ממש כמ״ש לעיל ברמב״ם בהנוגע לקריאת המגילה, שהרמב״ם השוה פורים לחנוכה. ולכן השיג עליו הראב״ד דיש ימים שבהם ההלל הוא לא רק מדרבנן אלא גם דברי קבלה[3]. (וכבר נאמרו בזה כמה תי׳ ליישב השגת הראב״ד. ראה חי׳ הגרי״ז על הרמב״ם, ועוד, ואכ״מ).

והנה מזה שלא השיג הראב״ד על הרמב״ם בהנוגע לקריאת המגילה שהיא מד״ס כחנוכה אף שהרמב״ם השווה אותם זל״ז כ״פ, משמע דבזה מודה להרמב״ם שאינו אלא מדרבנן. ואף שכבר ביאר כ״ק רבינו במק״א בנוגע להראב״ד ד״השגתו במקום זה מתפשטת ושייכת לשיטה זו דהרמב״ם בכל סניפי׳. ובקבלת כלל זה בכוונת הראב״ד - בטלות כמה

---

3) ועפ״ז יש להעיר על מ״ש באנצ״ת ערך ׳דברי סופרים׳ (עמ׳ צד ובהע׳ 60) שמדברי הראב״ד הנ״ל נראה שאין דברי קבלה בכלל דברי סופרים. ובאמת לפמ״ש בפנים מה׳בנין שלמה׳ בביאור דברי הראב״ד, מובן שאין כל הכרח לדייק כן מדבריו ודו״ק.

קושיות שהקשו עליו והערות שהעירו - **בכ״מ** (אג״ק חי״ז עמ׳ שנו להגר״ש גורן [ולא ציינו שם שכבר נדפס חלקו בלקו״ש חי״ב]), הרי בנדו״ד פשוט שאם הראב״ד חולק גם בנוגע לקריאת המגילה שאינו רק מד״ס, הרי אין זה נכלל בהשגתו בנוגע להלל, ובפרט שהנ״ל קודם לענין ההלל שם ברמב״ם והול״ל להשיג בנוגע למגילה.

[ולכאו׳ היה נראה להוכיח עוד דזהו שי׳ הראב״ד מהא דבנוגע להקושיא שבראשונים איך מותר להתענות בתענית אסתר והרי״ז יום לפני פורים שאסור בתענית? - הנה בר״ן תענית סוף פ״ב לאחר שהביא תי׳ של ה׳בעל המאור׳ משום דפורים הוא דברי קבלה ואין צריכין חזוק (וכנ״ל בס״א), הביא תי׳ של הראב״ד דתענית אסתר אינו דומה לשאר תעניות דזכרון הוא לנס שנעשה בו וכו׳ (וכמו שהאריך בזה הרב געגליצקי שי׳ בגליון תשצג). ולכאו׳ יש לדייק גם מזה דהראב״ד לא ס״ל דפורים הוא ד״ק - דהרי הא דד״ק אין צריכין חיזוק הוא גמ׳ מפורשת וכנ״ל, וא״כ אי ס״ל דפורים הוא מד״ק הרי תי׳ של ה׳בעל המאור׳ הוא פשוט ומתקבל וכו׳, ומה צריך להמציא סברות דתענית אסתר שונה בגדרה משאר תעניות וכו׳.

אך באמת אין מזה ראיה, משום דגם ה׳ארחות חיים׳ תי׳ ע״ד דברי הראב״ד (הובא בגליון הנ״ל) אף שכתב מפורש בהל׳ מגילה סי׳ לט (נסמן באנצ״ת שם) דאנן מותר בבשר ויין בפורים, דלא אתי עשה דיחיד, ודחי עשה דרבים דאורייתא, דשמחת פורים **דברי קבלה** נינהו שהם כד״ת (הובא בשם י״א בשו״ע סתרצ״ו ס״ז, והובא ב׳תורת חסד׳ שם להוכיח כשי׳ דמגילה היא ד״ק). וע״כ דלא תליא זב״ז[4], אך מ״מ ראייתנו הראשונה לענ״ד עדיין קיימת דהראב״ד סובר כהרמב״ם].

– ד –

והנה כיון דשי׳ כ״ק אדמו״ר בדעת הרמב״ם, היא שלא כדעת גדולי האחרונים הנ״ל, ולע״ע לא מצאתי לה חבר במפרשים ובפוסקים שיאמרו **מפורש** דדעת הרמב״ם היא דקריאת המגילה היא רק מדרבנן ולא מד״ק, (אף שיש לדייק כן ממשמעות דבריהם של כמה מחברים, ולדוגמא מדברי הגר״ש קלוגר ז״ל דלעיל), ורק מצאנו מפורש להיפך, ולכן נראה לי

---

4) וכמו״כ יש להוכיח גם מדברי ה׳כל בו׳ דלא תליא זב״ז, שג״כ כתב בנוגע לתענית אסתר כדברי הראב״ד (וכמ״ש הרב געגליצקי שי׳ בגליון הנ״ל), ומ״מ מביא גם את הדין ששמחת פורים דוחה אבילות דהוי ד״ק כה׳ארחות חיים׳. אלא שבכלל יש להעיר שכמדומני אין להחשיב את דברי ה׳כל בו׳ כעוד שיטה **בנוסף** לה׳ארחות חיים׳, משום שבד״כ דבריו הם דברי ה׳ארחות חיים׳, וכידוע, ואכ״מ.

להרחיב בזה קצת איך שמוכח להדיע לענ״ד מכ״מ ברמב״ם כשי׳ רבנו וכדלקמן.

ואתחיל בנוגע לאותם ענינים שהוזכרו במפורש בראשונים, דמצד שפורים הוא מד״ק, יש לו דינים מיוחדים, והם ב׳ הענינים שהוזכרו לעיל, הא דפורים אין צריך חזוק, ולגבי אבלות, (כי מה שכתבו האחרונים הנ״ל דספיקא לחומרא בקריאת המגילה משום דהוי ד״ק, או שגם אם מצוות דרבנן א״צ כוונה, מ״מ במגילה לא יצא יד״ח בלא כוונה משום דמגילה היא ד״ק וכיו״ב, זה לא נמצא מפורש בראשונים), ובזה מצאנו מפורש ברמב״ם דפורים שוה לחנוכה, ודלא כהראשונים הנ״ל:

בנוגע לאבלות כתב הרמב״ם בהל׳ אבל פי״א ה״ג ״אין מספידין את המת בחנוכה **ובפורים** ולא בר״ח, אבל **נוהגין בהן כל דברי אבלות**״, והוא להדיא דלא כהראשונים הנ״ל דשמחת פורים דוחה אבילות משום דד״ק נינהו שהם כד״ת.

וכמו״כ בנוגע ל׳חזוק׳ כתב בהל׳ נדרים פ״ג ה״ט בנודר לצום יום ראשון או יום שלישי כל ימיו ״ופגע בו חנוכה **ופורים** ידחה נדרו מפני הימים האלו, הואיל ואיסור הצום בהם מדברי סופרים הרי הן **צריכין** חזוק וידחה נדרו מפני גזירת חכמים״, והרי״ז שוב דלא ככל הראשונים שביארו בנוגע לתענית אסתר דמותר להתענות משום דפורים א״צ חזוק, ואילו הרמב״ם משווה פורים לחנוכה דצריכים חזוק.

ועוד יש להביא ראי׳ מהרמב״ם כשי׳ רבנו הנ״ל, ע״פ מה שבשו״ת ׳בנין שלמה׳ (הנ״ל ס״ב) בא להוכיח דמגילה מקרי ד״ק מהא דלגבי הברכה דמקרא מגילה מצינו במשנה (מגילה דף כא, א): ״מקום שנהגו לברך יברך שלא לברך לא יברך״, ובגמ׳ שם בע״ב: ״אמר אביי לא שנו אלא לאחריו אבל לפניו מצוה לברך וכו׳, מאי מברך רב ששת כו׳, איקלע לקמיה דרב אשי ובריך מנ״ח (על מקרא מגילה ושעשה נסים ושהחיינו. רש״י)״, ולכאו׳ למה לא הקשה הש״ס ״היכן וציונו״, וכמו ששקו״ט בגמ׳ שבת (כג, א) לגבי נר חנוכה, וכן בסוכה (מו, א), והוצרכו לתרץ דנפקא לן מלא תסור או משאל אביך ויגדך וכו׳ (עיי״ש ב׳בנין שלמה׳ בפרטיות). אלא ודאי דמגילה שאני דדברי קבלה הוא וכו׳, ושפיר אפשר לומר ״וצונו״. וסיים שם שזה ברור לכאורה.

ולפלא קצת שלא הרגיש (אף ששקו״ט בדעת הרמב״ם וכנ״ל) שהרמב״ם אינו סובר את כל חילוקו בין מגילה לשאר דרבנן, דבהל׳ ברכות פי״א ה״ג כתב הרמב״ם דברים מפורשים: ״וכל כל המצוות שהם מדברי סופרים בין מצוה שהיא חובה מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה בין מצוות שאינן חובה וכו׳ מברך

על הכל קודם לעשייתן אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות. והיכן ציונו בתורה שכתוב בה אשר יאמרו לך תעשה". וממשיך שם עוד: "נמצא ענין הדברים והצען כך הוא: אק"ב שציוה בהן לשמוע מאלו שצונו להדליק נר של חנוכה או לקרות את המגילה וכו'". הרי לך מפורש דלהרמב"ם השקו"ט שבגמ' לגבי נ"ח קאי גם על פורים, ואין ביניהם שום חילוק, דגם בפורים החיוב הוא מצד ש"ציונו לשמוע מאלו שציונו וכו'" ותו לא.

וראה גם לשון הרמב"ם בסה"מ שורש א': "כי הנה אנחנו מברכים אקב"ו כמו שמברכין על מקרא מגילה ונ"ח הכל מדרבנן וכו'. ובבאור אמרו (חולין ק"ו) מים ראשונים מצוה ואמרו מאי מצוה אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים כמו שאמרו במקרא מגילה ונר חנוכה היכן צונו מלא תסור".

[שוב מצאתי בספר 'הררי קדם' בסי' קצא שהגרי"ד ז"ל סאלאווייטשיק מבוסטון ג"כ דייק את דיוקו של ה'בנין שלמה', אך להיות שבסימן שלפנ"ז כותב בדעת הרמב"ם כשי' רבנו הנ"ל ודלא כהאחרונים הנ"ל (ומאותו דיוק ממש שבהשיחה), לכן יצא לחדש ענין אחר, דהברכה על מקרא מגילה הוא "על החפצא של תורה שיש בקריאת הכתובים, ולא משום המצוה דרבנן שיש בקריאתן", וכעין מה שביאר הגר"ח הלוי בהנוגע לברכת התורה עיי"ש. וכמובן שגם עליו יש להתפלא איך לא הרגיש בדברי הרמב"ם בהל' ברכות ובסה"מ הנ"ל].

– ה –

אמנם עדיין צריך ליישב את שי' רבינו ברמב"ם מההוכחות שבאחרונים, לאידך גיסא, דלהרמב"ם פורים הוי ד"ק. ונתחיל בט"ז (הנ"ל בס"א) שדייק מלשון הרמב"ם בריש הל' מגילה: "וכן מבטלים ת"ת לשמוע מקרא מגילה ק"ו לשאר מצוות של תורה שכולן נדחין מפני מקרא מגילה" - דכל המצוות נדחין לגמרי מפניה ואע"פ שא"א לקיים שניהם, ודלא כהר"ן שכתב בריש מגילה ד"ה 'ישראל במעמדו': "דוקא כשיכולים אח"כ להשלים העבודה, הא לאו הכי ודאי אין מבטלין העבודה דאורייתא משום מגילה דרבנן". וע"ז מבאר הט"ז דטעמו של הרמב"ם משום דמגילה היא ד"ק וכד"ת דמי, ולכן מקרא מגילה קודם אף שהמצוה או העבודה במקדש תדחה מפניה לגמרי, עיי"ש.

והנה ע"ז יש כבר אריכות במפרשים על אתר ורבו החולקים על הט"ז בזה, מתחיל מהרא"מ בביאורו על הסמ"ג והב"י והרמ"א והמג"א והפר"ח ועוד, שלדעתם הרמב"ם ג"כ סובר כהר"ן, עיי"ש בארוכה, וא"כ ודאי דאין להקשות מזה על שי' רבינו ברמב"ם.

וכמו"כ מלשון הרמב"ם שם שהיא "**תקנת הנביאים**" אין להקשות על רבנו, דאדרבה שי' הצפע"נ וה'תשובה מאהבה' (הנ"ל בס"א) - דבזה נתכוין הרמב"ם לומר שיש במגילה חומר מיוחד שאין בסתם דרבנן - לפענ"ד צע"ג: דבספר המצוות שם בשורש א' כתב הרמב"ם: "שלא תחשוב במקרא מגילה בעבור שהוא **תקון נביאים** וקרא דאורייתא, שעירובין דרבנן אע"פ שהוא תיקון שלמה ובית דינו", ולעיל שם: "שכל מה שתקנו חכמים **ונביאים** שעמדו אחר משה רבינו הוא ג"כ **מדרבנן**", ומשוה שם במפורש את תקנת הנביאים לקרוא מגילה למה שתקן שלמה ידים ועירובין, ואף שיצאה בת קול ואמרה "חכם בני ושמח לבי" בקשר לתקנות שלמה, ומ"מ עירובין נקרא דרבנן וכו', וכמו"כ ממש הוא במגילה.

ואפי' אם נרצה לומר (בדוחק גדול) שכל כוונת הרמב"ם שם היא רק להשוותם בזה שאינם נמנים במנין התרי"ג מצוות, ולאפוקי משי' הבה"ג שמנה קריאת המגילה ונ"ח במנין התרי"ג, אבל באמת יש חילוק גדול בין תקנת הנביאים שבמגילה לתקנת עירובין, שזה ספיקו לחומרא וזה לקולא, משום שזה סתם דרבנן וזה מדברי קבלה, - ובאמת אין זה משמע כלל שם ברמב"ם, - הרי מצאתי בע"ה ראיה מפורשת ב"יד החזקה' שהרמב"ם קורא לענין שהוא לכל הדעות מדרבנן (לשי' הרמב"ם), ומ"מ כותב ע"ז "תקנת נביאים":

דבהל' תפלה פ"ג ה"א כתב: "שכשם שתפלה מצוה מן התורה כך מצוה מדבריהם להתפלל אותה בזמנה כמו שתקנו לנו חכמים **ונביאים**", וכוונתו לנביאים שהיו באנשי כנה"ג שתקנו את נוסח התפלה וזמני התפלות, שזה ודאי רק מדרבנן, וספק התפלל ספק לא התפלל - אינו חוזר ומתפלל (וראה כס"מ בריש הל' תפלה בארוכה), ומ"מ קורא לזה שתקנו נביאים. ומה שהזכיר גם חכמים כמובן אינו גורע, והרי גם במגילה הזכיר בפ"א מהל' מגילה ה"ד "תקנו **חכמים**" בקשר לקריאת המגילה, עיי"ש.

וא"כ מבואר מכהנ"ל דתקנת נביאים אינו מורה על ענין שיש בו חומרא יתירה משאר דברים שהם מד"ס, ואין כל הכרח מזה דלשי' הרמב"ם מגילה היא מד"ק דדמי כד"ת. וראה גם באבנ"ז (הנסמן בס"א) שכתב דדעת הרמב"ם במגילה היא כמצוה של תורה ומ"מ כתב: "ועל כן **אף** שהיא תקנת הנביאים, וכן להדיא בש"ס ריש מגילה מכדי כולהו אנשי כנסת הגדולה תקנינהו, מ"מ תקנום להיות שוה לשל תורה". הרי מבואר שגם הוא סובר דהלשון **תקנה** מורה על קולת הדבר שאינו חמור כמצוה דאורייתא.

אך מצאתי במק״א מפורש בדברי רבינו דתקנת הנביאים הוי מדרבנן, בהנוגע לקריאת התורה, דהנה ה׳תורת חסד׳ שם בס״ו מביא ראיה לשי׳ דמגילה חשיב כדאורייתא מהא דאיתא בברכות (ד״ח, סע״א): ועוזבי ה׳ יכלו זה המניח ס״ת ויוצא כו׳, ובעי ר״פ שם: ״בין פסוקא לפסוקא מהו - תיקו״. וכתב שם ברבינו יונה דר״ל תיקו דאורייתא ולחומרא. ומבאר שם דע״כ הפי׳ בזה דקרה״ת חשיב כספק דאורייתא, משום דתקנת נביאים חמיר כד״ת וספיקו לחומרא, עיי״ש.

והנה באג״ק כ״ק אדמו״ר נשיא דורנו ח״ט (עמ׳ רד) מעיר להגר״י מעסקין כמה הערות על ספרו, ועל מה שכתב הנ״ל דקרה״ת הוי מה״ת מעיר רבינו: ״תמוה, כי הוא תקנת נביאים (ב״ק פב, א. בירוש׳ וברמב״ם - מרע״ה)״. ולכאו׳ עכצ״ל דרבינו יפרש את דברי הרבינו יונה הנ״ל כמו שביאר הר״א הערץ שי׳ בהעו״ב (גליון תשפז), דהאיסור **לצאת** בשעת הקריאה הוא מדין **כבוד התורה**, וזה שפיר הוי מדאורייתא, (ע״ש שהאריך בזה), ואמנם עצם התקנה דקרה״ת אינה אלא מדרבנן ואף שהיא תקנת **נביאים**, משום **דתקנת נביאים** שוה בחומרתה לתקנת **חכמים**, ורק מה **שנכתב במקרא בנבואה** זה נחשב דברי קבלה[5] ודמיא לד״ת.

ואף שמרע״ה בעצמו תיקן קרה״ת, מ״מ חשיב מדרבנן. וראה גם בסה״מ בשורש הב׳ דברי הרמב״ן שכל תקנות דנביאים ״ואפילו תקנות של מרע״ה עצמו מדרבנן הן, כמו שאמרו משה תקן להם שבעת ימי המשתה וז׳ ימי אבלות והם דרבנן״, עיי״ש.

◆ ◆ ◆

״נדמו בעיניו כמישור״

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה״ק

בהתוועדות פורים תשט״ו (בקונטרס שיצא ז״ע לאור), בסוף אות יג, אומר הרבי: מי שמקיים פורים כהלכתו, ״עד דלא ידע״... כל הרכסים נדמו בעיניו כמישור. עכ״ל.

---

5) וע״ז בנדו״ד דקריאת המגילה, די״ל דהרמב״ם יסבור כהר״ן בפ״ב דתענית - שדחה דברי הבעל המאור הנ״ל דפורים הוא מד״ק - דד״ק לא הוי אלא מה שנאמר עפ״י נביא, ומגילת אסתר לא ע״פ נביא נאמרה, עיי״ש.

ואף שנאמרה ברוה״ק כבר כתב ה׳חות יאיר׳ בסימן ט: ״ואף אם נאמרה ברוח הקודש מ״מ לא נאמרה בנבואה, והם מדרגות שונות זו מזו ורחוקות מאד״.

ועל הביטוי ״כל הרכסים.. כמישור״ ציינו שם, שהוא ע״ד לשון הכתוב - ישעי׳ מ, ד [״והי׳ העקוב למישור והרכסים לבקעה״].

ברם נראה יותר שהכוונה לדברי הגמ׳ ביומא (עה, א) לענין שיכרות: כל הנותן בכוס עינו כל העולם כולו דומה עליו כמישור (ובאריכות יותר בכ״מ במדרש, כגון במדב״ר י, ב).

◆ ◆ ◆

הנאה אחרי עשיית דבר טוב [גליון]

הת׳ יצחק נפרסטק
תלמיד בישיבה

בגליון תשצב (מדור ׳שונות׳ עמ׳ 85) מביא הרב לאופר מספר ׳מקדש מלך׳ (כרך ב׳ עמ׳ 409) מה שאמר כ״ק אדמו״ר לא׳ ביחידות: ״איתא בספרי מוסר שאבן הבוחן לבדוק את הדבר הוא: באם הפעולה שאתה עושה יש לך הנאה ממנה - מהוה הדבר סימן שזהו דבר טוב״. ומביא גם מאג״ק כ״ק אדמו״ר (כרך כ׳ עמ׳ שלז): ״ובעשיית טוב, אדרבה לאחר העשי׳ ישנה שביעות רצון עוד יותר״. ומביא שם מה שתמה הרמ״מ ע״ז בגליון תשכח ע׳ 106 שלא ראה לזה מקור ואין לזה הבנה.

ובגליון האחרון [תשצד עמ׳ 81] הביא הת׳ מ.א. הלוי פישער מקור מס׳ שבט מוסר פכ״ה, וז״ל באמצע הפרק: ״גם כלל אני מוסר .. דע שכל מעשה שאתה עושה ואפי׳ שהי׳ בו הפסד ממון נכנס שמחה בלבך ובכל עת וזמן שאתה זוכר אתה משמח דע שאותו מעשה לרצון אלוקים הוא והחזק בו אל תרף״.

הנה זהו בנוגע להמקור; אבל עדיין חסר ההבנה בזה. והנה בשיחת יו״ד שבט תשח״י הוסיף הרבי ביאור בזה ע״פ השאלה המובא על מה שאומרים ב׳על חטא׳: ״על חטא שחטאנו לפניך ביצר הרע״, דלכאורה הרי כל החטאים הם ביצר הרע, ומה נבדל חטא ביצר הרע בפני עצמו? וזלה״ק*:

״איז אין דערויף איז די הסברה, אז ס׳איז דא אמאל אז דער יצה״ר אליין וויל גאר אויך ניט; ער האט שוין זיינס אפגעטאן [כמו שנתבאר לעיל], נאר וואס דען רח״ל ער איז מגרה דעם יצה״ר אפילו מערער וויפיל דער יצה״ר וויל מצד עצמו.

---

*) נדפס (מסרט ההקלטה) ב׳תשורה׳ לי״א ניסן שי״ל ע״י תל׳ ביהמ״ד ׳אהלי תורה׳.

"...און אט דערפאר שטייט א חילוק, אז מ'וויל בוחן זיין אויף א מעשה וואס מ'האט געטאן צי דאס איז געווען א ענין של מצוה צי א ענין של עבירה, איז אויף דערויף די בחינה: אז נאך דערויף ווי ער האט געטאן די מצוה האט ער א שביעות רצון, האט ער א צופרידנקייט; בשעת ער טוט אן עבירה וואס ער האט ניט געקענט ביישטיין די תאווה און איז דורך געפאלן און האט ממלא תאוה געווען, איז דערנאך לאחר שמילא תאוותו פילט ער אין זיך א ניט צופרידנקייט, ווארום אפילו דער יצה"ר מצ"ע איז אויך ניט צופרידן פארוואס מ'האט אים געפאלגט". (ובזה ביאר הקשר בהניגון בין "צמאה לך נפשי" ל"עך טי דורין מארקא").

ובשיחה זו ניתוסף במפורש גם ה"מכלל הן אתה שומע לאו", שאם אין לו שביעות רצון, זה מורה שאינו כדבעי. וגם שהוא לא רק מצד היצ"ט אלא גם מצד היצה"ר.

◆ ◆ ◆

אגרות קודש

ברכה על דבר שבלב

הרב אברהם יצחק ברוך געראליצקי
ר"מ בישיבה

ידוע שיטת הרבי בהדין ד"קדשים ותרומה ישנם במחשבה", (ראה קידושין מא,ב ועוד) דע"י מחשבה גרידא חל קדושה בגוף הבהמה שהקדיש ובגוף הפירות שתרם, ולא כדעת הגרלוי"צ זצ"ל דסב"ל דע"י מחשבה חל רק חיוב על האדם להביא קרבן אבל לא חל קדושה בגוף הבהמה דלזה צריך דיבור דוקא, וכן בתרומה סבירא ליה דע"י המחשבה רק מותר לאכול שאר הפירות שיצאו מכלל טבל אבל החפצא של הפירות שתרם עדיין לא נתקדשו בקדושת תרומה וליכא מיתה בידי שמים בזר האוכלו דלזה בעינן דיבור דוקא, אבל הרבי סב"ל דע"י מחשבה נגמר כל הדבר, וראה בזה בלקוטי לוי יצחק - אגרות ע' ש"א וע' ד"ש, ורשימות חוברת ס"א ואגרות קודש ח"א ע' רל"ט (תשובות וביאורים ע' 17).

והנה בשו"ע אדה"ז סי' תל"ו סעי' ה' כתב במי שיוצא מביתו ל' יום לפני הפסח ולא יחזור שם בפסח דאי"צ לבדוק ולבער כיון דלפני ל' יום לא חל עליו עדיין להזהר בצרכי הפסח וממשיך וז"ל: וכשיגיע ערב פסח יבטל כל החמץ שיש לו בכל גבולו ולא יברך על ביטול זה לפי שעיקר

הביטול הוא בלב כמו שנתבאר בסי׳ תל״ד ואין מברכין על דברים שבלב עכ״ל, ועי׳ גם בטור שם שכ״כ.

ההבדל בין ביטול חמץ להפרשת תרומה

ובשו״ת רע״א (ח״א סי׳ כ״ט) הקשה הגר״י פיק דמאי שנא מתרומה שישנה במחשבה והוה דברים שבלב ומ״מ מברכים עליו? ותירץ לו הג״ר בנימין וואלף איגר דאה״נ דתרומה חל במחשבה מ״מ אסור לו לאכול אח״כ עד שיפריש התרומה מהשאר וכמ״ש התוס׳ (חולין ו,ב, בד״ה והתיר) דהא דנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר מותר רק בדמאי שהיא תרומה דרבנן, ושם באמת אין מברכין, אבל בתרומה דאורייתא אסור לאכול עד שיפריש בפועל, ולכן כיון שהוא צריך מיד למעשה הפרשה מברכין עליו משא״כ בביטול חמץ דאין שם מעשה כלל אין מברכין, אבל בתשובה ל׳ הקשה לו רע״א דהרי מצינו בתוס׳ ב״מ לח,א ד״ה שמא דבערב שבת שאין לו זמן נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר אפילו בתרומה דאורייתא, הרי דשם ליכא מעשה הפרשה ומ״מ מברכים?

עוד תירץ שם שכל הדין דתרומה חל ע״י מחשבה הוא מדאורייתא, אבל מדרבנן בעינן דיבור דוקא, ולכן תיקנו ברכה על התרומה כיון דבעינן דיבור מדרבנן, משא״כ בביטול חמץ, אבל לכאורה תירוץ זה אינו מתאים לדעת אדה״ז דהרי לעיל בסי׳ תל״ד סעי׳ ז׳ ובקונטרס אחרון שם ס״ק ג׳ כתב בהדיא דאף דעיקר הביטול הוא בלב מ״מ תיקנו רבנן שצריך דיבור דוקא, ובסי׳ תל״ז סעי׳ א׳ ביאר בדין משכיר ושוכר דאף שהמשכיר כבר הפקיר החמץ כשיצא מן הבית מ״מ צריך הוא לבטלו בעת הבדיקה כיון דתיקנו דבעינן ביטול בדיבור דוקא עיי״ש, וא״כ הרי זה דומה ממש לתרומה ובתרומה מברכים?

והנה לפי השיטה הנ״ל דבתרומה אין המחשבה מועלת לגבי קדושת תרומה בהפירות עצמן דלזה בעינן דיבור דוקא לא קשה כלל מביטול חמץ, דלשיטה זו הרי בעינן דיבור דוקא בכדי שיתקדשו הפירות, ולכן שפיר מברכים, משא״כ בביטול חמץ דבמחשבה בלב נגמר כל הביטול לכן אין מברכים, אבל לפי דעת הרבי דגם בתרומה נתקדשו הפירות במחשבה א״כ אכתי קשה מאי שנא ביטול חמץ מתרומה?

הדיבור פועל או רק מגלה המחשבה

ואפשר לומר בזה דבפסחים סג,א, איתא המתכוון להפריש תרומה ואמר מעשר לא אמר כלום, והקשה בטורי אבן אבני שהם (חגיגה י,ב, בד״ה דילמא) דכיון דתרומה ישנה במחשבה א״כ למה אין התרומה חל, דמה נפק״מ מה הוציא בדיבורו, סו״ס נתכוון לתרומה? ותירץ דכיון שהוציא בשפתיו הרי גילה דעתו שהוא רוצה שהתרומה תחול ע״י דיבור

דוקא ולא ע״י מחשבה, ולכן לא אמר כלום כיון שלא הוציא בשפתיו תרומה עיי״ש, וזהו בדוגמת דמצינו בב״מ י,א, לגבי קנין דאם נפל גלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דליקני בד״א לא ניחא ליה דליקני, ועי׳ לקו״ש חי״א פ׳ תשא (א) בהערה 45 שכן הוא בכל קנינים שיכול לומר שאינו רוצה לקנות בקנין זה אלא בקנין אחר אף דלפועל עושה קנין זה.

ולפי זה יש לומר שכל זה שייך בתרומה וכיו״ב דהוה כמו קנין שהוא פועל ״חלות״ בהדבר שחל עליו שם תרומה כו׳ דבזה שפיר מועיל כשאומר שאינו רוצה שמחשבתו יפעול אלא דיבורו, דדומה לכל קנינים, משא״כ בביטול חמץ שכל ענינו הוא שחושב במחשבתו שהוא כעפר ואינו רוצה בקיומו כו׳ דמחשבה זו אינה פועלת ״חלות״ בהדבר אלא זהו מחשבה והרגש שבלבו, הנה בזה לא שייך לומר שרוצה שיהא ע״י דיבור דוקא ולא מחשבה, כיון דזה אינו ענין של עשיית חלות, ושם לעולם פועלת המחשבה לבד, והא דתיקנו חכמים שצריך להוציא בשפתיו אין הפירוש שהדיבור הוא הפועל, אלא רק דע״י הדיבור ידעינן שחושב כן, או משום דעי״ז יזכור לבטל כיון דדיבור הוא מעשה זוטא הנה עי״ז יזכור יותר וכו׳, דלפי״ז שפיר יש לתרץ קושיא הנ״ל מתרומה כמו שתירץ הגרב״ו איגר דהתם שאני שמברכים עליו כיון דמדרבנן תיקנו שצריך דיבור, נמצא דבפועל הדיבור הוא הוא הפועל התרומה ולכן שפיר מברכין, משא״כ הכא אף שיש תקנה מדרבנן שיוציא בשפתיו מ״מ הפועל בזה הוא רק המחשבה שבלב כנ״ל ולא הדיבור, ולכן אין מברכין עליו, וראה רמב״ם הל׳ ברכות פי״א הט״ו לגבי נוסח הברכה על ביעור חמץ שכתב שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק, וזהו כנ״ל.

ביטול משום תשביתו או משום הפקר

אבל יש לפקפק אם כל זה מתאים לשיטת אדה״ז, דהנה ידוע פלוגתת רש״י ותוס׳ ועוד ראשונים בגדר ״בטול חמץ״ דרש״י סב״ל (פסחים ד,ב) דילפינן דין ביטול ממ״ש ״תשביתו״ ולא כתיב תבערו אלמא השבתה בלב היא, והתוס׳ שם (בד״ה מדאורייתא) הקשו על רש״י כמה קושיות עיי״ש וכתבו וז״ל: דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי דמאחר שביטלו הוה הפקר ויצא מרשותו ומותר מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה והא דאמרינן הפקר בפני שלשה מדאורייתא אינו צריך עכ״ל, (וביאור דבריהם הוא דהא דצריך שלשה הוא מדרבנן דנדע שהוא מפקיר באמת דלכן צריך שנים מעידים ואחד זוכה, אבל הכא שמפקיר משום האיסור דב״י ידעינן דבודאי מפקיר באמת ולכן אוקמוה אדאורייתא שיכול להפקיר בינו לבין עצמו, וע״ד מ״ש התוס׳ שבת יח,ב, בד״ה דמפקרא עיי״ש).

והנה לשיטת רש״י נתבאר בראשונים ובשו״ת מהרי״ק כלל קמ״ב שאין הענין שמוציאו מרשותו, אלא שמבטל מציאותו של החמץ דלא נחשב לחמץ אלא כעפר בעלמא הוא, שחושב בלבו שהוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל, דעי״ז מוציאו מתורת אוכל ומתורת חמץ ואינו עובר בב״י וב״י, וילפינן זה מתשביתו, וטעם הדבר שזה מועיל הוא משום דבלאה״כ אין החמץ ברשותו של אדם כיון שהוא אסור בהנאה כו׳ אלא שעשאן הכתוב ברשותו לעבור עליו בב״י וב״י, הנה זהו רק באופן שהחמץ חשוב אצלו ורוצה בקיומו, אבל כאן שאינו רוצה בקיומו והוה כעפר אצלו לא עשאן הכתוב ברשותו ובמילא אינו עובר בב״י וב״י. (ראה בחי׳ הרמב״ן ועוד), והמהרי״ק שם כתב דזהו ע״ד דמצינו בסוכה ד,א, ״תבן וביטלו״ שמבטל התבן ממציאותו ונעשה כקרקע הסוכה עיי״ש, וראה בהגהת אשר״י שכתב דלרש״י לא מוזכר כלל ענין ההפקר בנוסח הביטול, וזהו כנ״ל משום שאינו מפקיר את החמץ אלא מבטלו ממציאותו, וראה עוד ברמב״ן שם שהביא כמה דוגמאות מלשון ״ביטול״ כמו בע״ז שאין הענין שהוא מפקיר אלא מבטל מציאותו.

היוצא מזה דלדעת רש״י וכו׳ הגדר דבטול הוא שמחשיבו כעפר ומבטלו ממציאותו, משא״כ לדעת התוס׳ הוא מתורת הפקר, ובדעת אדה״ז כתב בלקו״ש חט״ז ע׳ 131 ובהערה 15 דדין ביטול נלמד ממה שכתוב שלך אי אתה רואה של אחרים אבל אתה רואה של אחרים ושל הפקר כמ״ש בסי׳ תל״א סעי׳ ב׳ וכ״כ שם בע׳ 135 הערה 41 עיי״ש, ונמצא לפי״ז דפעולת הביטול הוא פעולת חלות של הפקר כהפרשת תרומה, וא״כ גם בזה צ״ל כפי שנתבאר לגבי הפרשת תרומה דכשמבטל בדיבור לפי תקנת חכמים נמצא דרק הדיבור הוא הוא הפועל החלות, וא״כ למה אין מברכים עליו כמו בהפרשת תרומה?

שיטת אדה״ז בביטול חמץ

ונראה לומר בזה דהנה אדה״ז מבאר (סי׳ תל״ד סעי׳ ז׳) גדר ענין הביטול וז״ל: ועיקר הביטול הוא בלב שישים בלבו כל חמץ שברשותו הרי הוא כאילו אינו, ואינו חשוב כלום והרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל וכשגומר בלבו כך הרי הסיח דעתו מכל חמץ שברשותו ונעשה הפקר גמור ושוב אינו עובר עליו בב״י וכו׳ עכ״ל, וממשיך לבאר דאף שמי שרוצה להפקיר נכסיו ואמר הרי נכסי כעפר אין זה כלום, שאני הכא כיון דבלאו הכי אינו ברשותו של אדם אלא שעשאן הכתוב כשלו שיהי׳ נקרא שמו עליו שיעבור עליו בב״י וב״י לכן אי״צ להפקירו בלשון הפקר גמור אלא כשמסיח דעתו ומבטלו כעפר כו׳ דיו בכך להפקיע שמו מעליו שלא יהי׳ שלו ולא יעבור עליו בב״י כו׳ עיי״ש, הרי דבנוגע למעשה של

האדם בביטול כתב כרש״י שמשים בלבו שהוא כעפר וכו׳ ואח״כ כתב דעי״ז נעשה הפקר כשיטת התוס׳?

ומשמע מזה דסב״ל דעצם דין ביטול שתיקנו רבנן על האדם הוא שעושהו כעפר בלבו, דזה לבד הוא פעולת האדם, אלא דכיון דלא סב״ל לאדה״ז כרש״י דילפינן זה מ״תשביתו״ כדעת רש״י, דבמילא אין לנו מקור דזה גופא מספיק להפקיעו מב״י, לכן מפרש דע״י מחשבה זו ה״ה נעשה להפקר ואינו עובר בב״י משום הדין דשלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של הפקר, ז.א. דפעולת האדם בביטול הוא שמשים בלבו שהוא כעפר והתוצאה מזה הוא שנעשה עי״ז שאינו ברשותו כהפקר, וסב״ל שידעו חכמים מצד הסברא הנ״ל דמחשבה זו לבד לבטלו כעפר מספיק שלא יעבור עליו בב״י משום הדין דהפקר, (וי״ל דלא ניחא ליה לומר דעצם גדר הביטול הוא פעולת הפקר שמפקירו בפירוש דא״כ למה נקרא ״ביטול חמץ״ ולא הפקר חמץ, כפי שהקשה הרמב״ן על התוס׳). ולפי״ז י״ל דא״ש מה דקאמר בלקו״ש דלדעת אדה״ז ביטול הוא משום הפקר, כיון דמצד התוצאה של פעולת האדם נעשה הפקר ואינו עובר בב״י מחמת דין זה דאתה רואה של הפקר, ומ״מ א״ש ג״כ מה שנתבאר לעיל דאף שתיקנו חכמים דצריך דיבור מ״מ כיון דפעולת האדם אינו פעולת חלות אלא מחשבה בעלמא שמשימו כעפר כנ״ל לכן הביטול נפעל רק ע״י מחשבתו בלבד ולא כהפרשת תרומה ולכן אין מברכים עליו.

[ולכאורה הי׳ אפשר לומר דזהו גם שיטת התוס׳ אף דתשביתו קאי על ביעור, מ״מ ענין הביטול הוא שמחשבו לעפר ועי״ז נעשה הפקר, ואתי שפיר לשון התוס׳ דמאחר שביטלו הוה הפקר, דהיינו שפעולתו הוא ״ביטול״ והתוצאה הוא ״הפקר״, וראה בס׳ שלחן המלך סי׳ תל״א הערה 11 שכן ר״ל דלפי דעת אדה״ז זה גופא הוא שיטת התוס׳ עי״ש בארוכה.

אלא דמהראשונים שהקשו על תוס׳ משמע שלא למדו כן שיטתם, דלפי ביאור הנ״ל בתוס׳ לא שייך להקשות למה נקרא ״ביטול״ ולא הפקר וכו׳ ועוד ועיקר דלפי״ז למה הקשו התוס׳ רק מהפקר צריך שלשה כנ״ל, עדיפא מיני׳ הי׳ להם להקשות דלא מצינו כלל דע״י שאומר דנחשב לעפר ה״ז הפקר כמ״ש הר״ן ואדה״ז, ומשמע מכל זה דשיטת התוס׳ הוא כמ״ש במהר״ם חלאווה שם שענין הביטול הוא שפעולתו הוא שמוציאו [מבטלו] מרשותו, ועי״ש מ״ש לתרץ לפי התוס׳ למה נקרא ביטול ולא הפקר ואכמ״ל].

דברים שבלב אינם דברים

ובר״ן לעיל כתב שחכמים לא סמכו על הביטול שחששו שמא לא יבטל בלב שלם ולכן תיקנו בדיקה, וכן כתב אדה״ז בסי׳ תל״א סעי׳ ד׳

בטעם הראשון עיי״ש, והקשה רע״א בשו״ת סי׳ כ״ג דא״כ יתקנו דבעינן **דיבור** דוקא דאז אפילו אינו מבטל בלב שלם אינו כלום כי דברים שבלב אינן דברים, וכדמצינו בעניני קנינים דאף שחושב מחשבה הפכית וכיו״ב אין זה כלום כי דברים שבלב אינן דברים, וא״כ גם הכא נימא כן דכשהוציא הביטול בדיבור ה״ז חל אפילו אם אין זה בלב שלם דדברים שבלב לא הוה דברים ולמה הוצרכו לתקן בדיקה?

ולהנ״ל י״ל לדעת רש״י ואדה״ז דכאן שאני שכל הביטול אינו עשיית חלות כו׳ אלא מחשבה והרגש אצלו שהוא כעפר, ואפילו אם יבטל בדיבור אין הדיבור **פועל** מצ״ע כלום, במילא לא שייך לומר בזה דברים שבלב לא הוה דברים, ועיי״ש בשו״ת רע״א.

אלא דלכאורה אכתי תיקשי דאי משום טעם זה, יתקנו שצריך **להפקיר בדיבור** [ולא ביטול בלב] ובמילא בזה שפיר נימא דדברים שבלב אינן דברים ובודאי לא יעבור בב״י וב״י ולא יצטרך בדיקה לפי טעם זה? והנה בשלמא לרש״י יש לתרץ דכיון דבביטול מקיים מ״ע **דתשביתו** לא רצו לתקן באופן אחר לבטל המ״ע, (וכן לפי מ״ש הפנ״י בפסחים שם דלשיטת רש״י עוברים בב״י גם בחמץ של **הפקר** (ועי׳ גם בחי׳ הרמב״ן שהקשה על התוס׳ דמנא להו דבהפקר אין עוברין בב״י הלא הלימוד הוא רק בנוגע לנכרי וכו׳ עיי״ש) אתי ג״כ שפיר שאין יכולים לתקן הפקר כיון שאין זה מועיל), אבל לאדה״ז דתשביתו היינו תבערו וביטול מועיל רק מצד שלך אי אתה רואה, וכן סב״ל דאין עוברין בשל הפקר היו יכולים לתקן הפקר בדיבור ונימא דדברים שבלב אינם דברים ולא הוצרכו לתקן בדיקה? משא״כ לפי טעם הב׳ ניחא שגזרו שלא יבוא לאכלו ויל״ע.

ועי׳ בס׳ פרדס יוסף (פ׳ אחרי טז,ל עה״פ כי ביום הזה) שהביא שכמה מהאחרונים הקשו למה לא תיקנו ברכה על עשיית תשובה כיון שהוא מ״ע עיי״ש, ומתרץ שם עפ״י מ״ש בנוגע לביטול חמץ כנ״ל, דכיון דתשובה הוא בלב אין מברכים על דבר שבלב עיי״ש, וגם הכא י״ל דלכאורה הרי בעינן וידוי **בדיבור** וכמ״ש הרמב״ם בריש הל׳ תשובה ולדעת המנ״ח כו׳ רק זה הוא המצוה וכו׳ ומאי שנא מהפרשת תרומה?

וי״ל כנ״ל דכאן אי״ז כהפרשת תרומה שהוא עשיית ״חלות״ אלא מחשבה בלב, והדיבור אינו אלא לגלות מה שבלבו נמצא דרק לבו הוא הפועל ובכה״ג אין מברכים, וראה לקו״ש חכ״ז פ׳ בחוקותי ב׳ סעי׳ ז׳ והלאה בביאור ענין הוידוי בכמה אופנים ועוד בכ״מ.

◆ ◆ ◆

בענין עשיית עירובין לפי דעת כ״ק אדמו״ר זי״ע

הרב גדלי׳ אבערלאנדער
מח״ס פדיון הבן כהלכתו

לשמור העירוב בסוד שמא יקרע

לאחרונה נתעורר שוב הפולמוס בענין עשיית עירובין, בעקבות עשיית העירוב בבורו פארק שבברוקלין, שיש רבנים מובהקים המצדדים והעומדים מאחורי העירוב בבורו פארק, ויש שמתנגדים לזה.

ובבואי לעיין בדברי כ״ק רבינו נשיא דורנו זי״ע בנדון זה ראיתי כמה וכמה מענות בזה שנראות קצת כסותרות זא״ז, לכן אציע אותן כאן בתקוה שיבררו וילבנו דעתו הק׳ להלכה.

במענה לשואליו במעלבורן אוסטראליא (שילהי(?) תשמ״ב) כתב בזה״ל (נדפס בצדיק למלך ז עמ׳ 226): ״מפורסמת דעתי שבדורנו זה איש או ארגון שמתחשבים אתו העושה עירוב ויודע שסוף סוף יתפרסם הדבר הרי זה תקלה איומה, כי אי אפשר שלא יארע שבת קודש אחד והעירוב פסול - וע״פ טבע שיתרגלו פעמים אחדים בהוצאה בשבת קודש לא תועיל כל הכרזה והודעה שהעירוב נפסל ואסור וכו׳ שיפסיקו להוציא, ואין לעשות עירוב אלא בסודיות״, עכלה״ק.

וראה גם מ״ש באגרות קודש חלק טז עמ׳ שז-שח (משנת תשי״ח) בזה״ל: ״ולדעתי זכות גדול ונפלא הוא לכת״ר, אפילו את״ל אשר לכמה דעות יש מקום לדון ע״ד כמה פרטים וספקות. בכ״ז ברור לדעתי מוחלטת ותקיפה - שאין להדפיס, וגם לא לפרסם באופן אחר, שגמר הענין ותקן העירוב״ עכלה״ק.

ובהנוגע לשומרי תומ״צ, כותב שם: ״שעליהם דוקא אחז״ל דמורי היתרא לנפשייהו (באם רק ימצא איזה יסוד ואמתלא שיהי׳) שעלול פרסום הדבר להביא אותם עד לפרצות כו׳, ולאחרי הפרסום יהי׳ הענין בגדר לא יוכל לתיקון, אפילו אם ירצה״.

״...בעוה״ר רווחת השיטה דבהיתרא ניחא. ובפרט במדינה זו, אשר ה״רע-בנים״ עומדים על משמרתם - משמרת לעומת ה׳ ולעומת תורתו - לפרוץ חומת הדת והיהדות״, עכלה״ק.

מדבריו אלו מבואר שזכות גדול ונפלא לעשות עירוב אבל בלי פירסום כלל, שלא יצא מזה תקלה. והתקלה העיקרית, שמא יפסל הערוב פעם אחת ומכיון שהתרגלו לטלטל כבר לא יחדלו אפילו אם יוודע להם שהעירוב פסול. ונראה שענין זה מיוחד למצב היהדות בימינו אלו

שמוצאים היתרים בכל דבר ודבר. משא״כ באירופה של פעם כששמעו שהעירוב נפסל לא חיפשו היתרים כלל, ומיד חדלו לטלטל.

והדבר נכון אפילו אצל שומרי תומ״צ, (ואדרבה עיקר התרעת רבינו היא רק עבור אלה הנקראים שומרי תומ״צ אורתודכסיים, כי אלו שאינם שומרי תומ״צ לא מזדקקים (רח״ל) לשום עירוב להיתירם לטלטל, אלא תינוקת שנשבו הם ומטלטלים בלי שום היתר).

לפרסם העירוב, אך רק ע״י רב בקי בהלכות עירוב

לאידך, להרה״ג גבריאל ציננער שליט״א שהלך לעשות עירוב בבוערלי היללס קאליפרניא, נתן רבינו שתי דולר לשליח מצוה, וכתב לו (אלול תשמ״ב. נדפס בצדיק למלך שם. וגם בשערי הלכה ומנהג ח״ב עמ׳ מו):

״בנוגע לעירובין, ידועים ב׳ הקצוות: א) מצוה לחזור כו׳ ומברך עליו, ולאידך - אפילו בדור צדיק כפשוטו - צ״ל שיור שלא תשתכח כו׳, ובדורנו זה עאכו״כ.

- ולכן, לפענ״ד, על רבנים היודעים תנאי המקום - להחליט מה מכריע במקום פלוני - לעשות או לא.

פשוט - שבמקום שישנו - צ״ל השתדלות וכו׳ שיהי׳ כדין, ואשרי חלקם דמזכי הרבים, ואלמלי שמרו שבת א׳ כו׳ -

אבל פני׳ וקריאה בזה מצדי, הרי צ״ל בהקדמה (עפהנ״ל) שבאם העירוב נעשה ע״פ וגם ברצון חכמים וכו׳ - (דאין מדינה זו כפולין לפנים וכו׳) ומכמה טעמים חשש שעי״ז יצא שכרו כו׳. וק״ל״.

ונראה בפירוש הדברים: שאם הרבנים המבינים בתנאי המקום מחליטים לעשות עירוב, הרי״ז בסדר גמור, ואדרבה ״אשרי חלקם דמזכי הרבים״. רק הרה״ג הנ״ל רצה שיהי׳ פני׳ וקריאה מצד הרבי - ע״ז כתב הרבי שאינו יכול שיהי׳ קריאה מציד מטעם: דאין מדינה זו כפולין לפנים וכו׳, שהיה רב ומו״ץ אחראי על העיר ולא שייך שיבוא מישהו ויעשה עירוב (שלא כהלכה) דהרי יש שם רב העיר. משא״כ במדינה זו שאין רב קבוע שהוא בעה״ב על העיר אם יהי׳ קריאה מצד הרבי לעשות עירוב יש חשש שעי״ז יצא שכרו כו׳ דכל שליח או רב שאינו בקי בהל׳ עירובין יעשה עירוב בעירו רק בגלל קריאת הרבי בזה בין אם הוא בקי בהל׳ עירובין או לא. ואפי׳ אם הוא בקי ויעשה כהלכתה מי יערב שיהי׳ דעתו וזמנו לפקח על זה כל ערב שבת אם עדיין כשרה. אבל אם יש רבנים ועסקנים אחראים על העירוב אין שום בעייה.

וכן מבואר גם במכתב מג׳ תמוז תשכ״ב להרב פנחס ווברמן שליט״א ממיאמי (נדפס באגרות קודש כרך כב עמ׳ רסה אג׳ ח׳תנז):

״לכתבו ע״ד עירוב בעיר, כיון שהלכות רבות בזה - הרי מבלי השתתפות רב בקי בהל׳ אלו ביחוד אין לעשות בזה״.

הרי דעיקר החשש הוא שיהי׳ רב בקי במיוחד בהל׳ עירובין שיהא אחראי על העירוב, ואז אין בזה שום חשש אדרבה אשרי חלקם דמזכי הרבים ומצוה לחזור כו׳ ומברך עליו. ולכן במיאמי יש עירוב בגלל שהרב ווברמן אחראי ע״ז.

עירובים בישובי אנ״ש

כמו כן תמוה שרואים שבמושבי אנ״ש כמו בכפר חב״ד ונחלת הר חב״ד הרי התקינו רבני חב״ד (-ומסתבר שאדעתיה דרבינו תיקנו הדבר) עירוב בפומבי, ולמה לא חששו לדעת כ״ק אדמו״ר זי״ע, שמא יקרע העירוב בשבת אחת, ומכיון שיתרגלו לטלטל כבר לא יפסקו? האם יש להבחין בין דרגת שומ״ת, שאצל אנ״ש אכן אין חשש כזה, אך שומ״ת מודרניים עלולים לכך להסתמך על היתרא? ומכאן שבמושב חרדי למהדרין אין שום חשש לכך.

בין עירובים למקוואות

עוד יש לעיין בדבריו הק׳, הרי דבר זה להסתמך על היתרא ועל הרב שייך בתחומים רבים בדורינו אנו, כמו להסתמך בתחום כשרות על הרב המכשיר, שתקלות רבות יוצאות מכך שסומכים על רב המכשיר כללי, וכן בתחום מקוואות הרי יש חשש גדול שסומכים שהמקווה כשירה ולפעמים נוצרים פסולים של ממש, והציבור מחפש היתר להשתמש במקווה למרות כשרותה המפוקפקת, כידוע להעוסקים בתחומים הנ״ל.

ואולי בכשרות ובמקוואות הרי אין ברירה, אך בנוגע לעירוב, מה הצורך בכלל לעשות עירוב, האם אי אפשר למנוע מלטלטל?

וכל זאת רק לעצם עשיית עירוב, אך מובן ופשוט שלמעשה אנ״ש יש להם להימנע מלטלטל בעירוב אלא א״כ יש מחיצות גמורות, דהרי אדה״ז בשלחנו (סי׳ שמה סעיף יב) מסיים ״יר״ש יחמיר לעצמו״[1]. ומי שבידו דבר לשפוך אור על נושא מסובך זה בוודאי ישתף את הקוראים בכך.

---

1) ולהעיר שהגר״ח נאה זצ״ל בקונטרס השלחן עמ׳ לז כותב דנראה דמש״כ ״יר״ש יחמיר לעצמו׳ הוא מאמר מוסגר כמו שנדפס בדפוס קאפוסט, והוא הוספת מהרי״ל עפ״י מה שראה בבית רבינו שמחמירין בזה. דהרי בקונ״א סי׳ רנב אות ב כתב רבינו:

◆ ◆ ◆

נגלה

מיגו במקום טענת ״אחוי שטרך״

הרב אפרים פיקארסקי
מנהל ביהמ״ד

בתוד״ה ׳אבל׳ (ב״ב לא, א) מקשי דאפי׳ אם אין להמחזיק עדים אלא דאכלה ג׳ שנים ולהמערער יש שטר שלקחה מן אותו המוכר כבר ד׳ שנים והמחזיק טוען שלקחה קודם המערער, יהא נאמן המחזיק לומר לקחתי׳ ממנו קודם במיגו דאי בעי אמר מינך זבינתה, עיי״ש.

והנה מהא דהד״ה של התוס׳ הוא ״אבל אכלה שית״, נראה שקושיית התוס׳ היא גם אם המחזיק טוען שלקחה לפני ו׳ שנים, ואף דאיכא ריעותא דאחוי שטרך, מאחר דהמערער יש לו שטר מלפני ד׳ שנים, מ״מ התוס׳ סברי דהמיגו של מינך זבינתה מועיל גם נגד טענת אחוי שטרך.

והנה קושיא זו של התוס׳ הובא גם בראי״ש בסוגיין סוף סי׳ ח. ומלשונו שם משמע ג״כ שהקושיא שיהא נאמן במיגו, היא גם אם המחזיק אינו טוען שהיה שם ז׳ שנים, שזה לשונו שם: ״יהא נאמן לומר לקחתי׳ **קודם** ממך״ (כפי שכתוב בתוס׳ דילן), ואינו אומר שלקחתיה זה כבר ז׳ שנים, וא״כ נמצא דגם הרא״ש יסבור שהמיגו של מינך זבינתה מועיל גם נגד טענת אחוי שטרך.

והנה בנתיה״מ (ר״ס קמג) מקשה ע״ז מהא דהרא״ש בעצמו לקמן בדף מ, א בסי׳ ל-לא כותב וז״ל: אם מיחה (המערער) בפניו אף בלא עדים והוא מודה במחאה לא הוי חזקה וכו׳ ודלא כמ״ש הרמב״ן וכו׳ (ד)לא הוי מחאה משום מיגו (דלא מחית), וליתא דלא שייך להזכיר כאן מיגו דהיה לו ליזהר בשטרו כיון שידע שזה מיחה, עכ״ל.

רואים מזה שהרא״ש ס״ל דלא אמרינן מיגו במקום טענת אחוי שטרך, ועי׳ בנתיבות מה שפי׳.

״ואף מי שירצה להחמיר בר״ה שלנו כהאומרים שיש לו דין ר״ה״, ולא כתב ״ואף שיש ליר״ש להחמיר״ כו׳, ע״כ שזוהי הוספת מהרי״ל, עיי״ש.

ואולי יש לפרש דברי הרא״ש באופן שלא יסתרו דבריו אהדדי. דיש הפרש בין העובדא דהמחאה לקמן בדף מ, א להעובדא כאן דטוען שיש לו שטר מלפני ד׳ שנים. דהתם הרי יודעים שהמערער הוא המ״ק, ורק שרוצים להאמין להמחזיק שבאמת קנה השדה מחמת המיגו שיש לו, וע״ז אומר הרא״ש שהמיגו אינו יכול להוציא מהמרא קמא רק שטר. ומאחר שאין לו שטר אינו נאמן.

משא״כ הכא הלא המחזיק טוען שהמערער אינו המ״ק, וגם הבי״ד לא יודעים בבירור שהוא המ״ק, שהרי יכול להיות שהמחזיק הוא המרא קמא, ולכן המיגו דמינך זבינתה עושה את המחזיק למ״ק, ולכן טענת אחוי שטרך אינו מועיל נגד המיגו דמינך זבינתה.

בסיכום: הכא הבירור דמיגו עושה את המחזיק למרא קמא, ועכ״פ המערער אינו המרא קמא בוודאות, ולכן מועיל גם נגד טענת אחוי שטרך, משא״כ לקמן גם לאחר המיגו (דלא מחית) נשאר המערער המ״ק, ולהוציא ממ״ק צריכים שטר ולא מהני מיגו.

◆ ◆ ◆

העובר על איסור קל של ד״ס מיקרי רשע

הרב שמואל זאיאנץ
ר״מ בישיבת ״תפארת בחורים״, מאריסטאון

בפ״א דספר ה׳תניא׳ קדישא איתא ש״בשעה שעושה עונות נקרא רשע גמור .. ואפי׳ העובר על איסור קל של ד״ס מקרי רשע כדאיתא בפ״ב דיבמות ובפ״ק דנדה, ואפי׳ מי שיש בידו למחות ולא מיחה נק׳ רשע .. וכ״ש וק״ו במבטל איזו מ״ע שאפש׳ לו לקיימה כמו כל שאפשר לו לעסוק בתורה .. דפשיטא דמיקרי רשע טפי מעובר איסור דרבנן״.

א - והנה יש להעיר דזה פשוט שאין להקשות ולדייק למה לא ציין גם להמשנה בנדרים ט, א, דאיתא שם שאם היה ככר מונח לפניו ואמר (שיהא עליו) ״כנדרי **רשעים**״ - הרי״ז נדר וכו׳ כיון ש״**הרשעים דרכן לידור** בכל אלו״ (פי׳ הר״ן שם); ומשא״כ אם אמר ״כנדרי **כשרים** - לא אמר כלום״ כיון ״שהרי **אין הכשרים נודרים** - שאין רשאים לעשות כן״ (שם). וכן עד״ז להא דאיתא שם כב, א שכל הנודר - ״אע״פ שמקיימו **נקרא רשע**״, ולומדים זה שם מגז״ש ד״חדלה-חדלה״: ״כתיב הכא (דברים כג) ״כי **תחדל** לנדור״ וכתיב התם (איוב ג) ״שם **רשעים חדלו** רוגז״״.

דהנה גם אם נאמר דעניינו הוא **איסור דרבנן** - (שהרי הגם שיש שם גז"ש הא מ"מ נכלל בתוכו פסוק מ'דברי קבלה', ומבואר שאין זה באותו הגדר דאיסור דאורייתא; ועוד זאת - שבפסוק הרי לא כתיב כלל **דאסור** לידור (-דגם לשיטת ר"מ דס"ל ד"**טוב** שאינו נודר **כל עיקר** - מזה שנודר ואינו משלם ואפי' מזה שנודר ומשלם", ויליף זה שם מהפסוק בקהלת (ה, ג-ד) "**טוב** אשר לא תדור וגו'" - הנה מה שכתוב מפורש בפסוק הוא רק ד"**טוב** שלא תידור...")) - ואעפ"כ מיקרי **רשע**[1],

הנה מ"מ זהו רק ענין פרטי בענין **נדר** - (הן להפי' שנק' רשע משום שמביא עצמו לידי תקלה, הן להפירוש דהרי"ז שייך לעצם ענין הנדרים (ד"דייך מה שאסרתך תורה"), והן להפירוש שה'רשעה' הוא מצד שנודר מתוך ובדרך כעס (וע"ד דברי הרמב"ם הל' נדרים פ"א הכ"ו[2])) - ואדמה"ז הרי מציין לענין **הכללי** - דכל העובר **א**איסור **דרבנן** נקרא **רשע**[3].

ב - אלא שיש להעיר לאידך גיסא: למה צריך לימוד מיוחד בנדרים שהנודר נקרא רשע, הרי אם רק לומדים שיש איסור בזה - הא בכל דבר איסור ואפי' דקדוק קל של דברי סופרים מקרי רשע. וא"כ כיון דלר"מ לומדים שאסור לנדור (גם אם משלם) - א"כ הוא רשע בעבירת איסור זה גם בלי גז"ש ולימוד מיוחד.

ואפשר לומר שיש חידוש מיוחד בזה: שהגם דכאן עניינו הוא "**נדר**" שהוא ענין דמצוה (להביא קרבן וכו') - מ"מ אמרינן דכיון שטוב יותר

---

1) ואין נראה לומר שאין ללמוד מנדרים משום דשם הולכים אחר לשון בני אדם, ולכן אין הוכחה שהוא רשע בכל עבירה באיסור דרבנן - כיון דכנ"ל אנו לומדים מהגמ' שהנהגה זו מחשיבו שייקרא רשע.

2) דרך אגב: מה שפוסק הרמב"ם (שם) דההגדרה דנדרי הרשעים הוא שהם "נודרים בדרך איסור **וכעס**" - יש לציין המקור לזה מהגמ' בדף כב, א דלמדים שם הא דהנודר מיקרי רשע מלימוד הגז"ש ד"חדלה-חדלה" (כנ"ל): "כתיב הכא "כי תחדל לנדור" וכתיב התם "שם רשעים חדלו רוגז"", ואפשר דהרמב"ם מפרש שעיקר גז"ש זו (מפסוק דאיוב) הוא גם לגילוי **מילתא** בפי' המלות ד"כי **תחדל** לנדור" - שקשור עם מניעה וחדלה ד"רוגז" ("שם רשעים **חדלו רוגז**"), שלא ידרו כיון שיהיה מתוך "רוגז" וכעס כו'.

3) ועד"ז מובן דאין להקשות מהא דלא ציין לכמה ענינים פרטיים דאיתא עליהם בש"ס שנקרא רשע כשעובר עליהם גם אם נאמר שענינים אלו הם עבירה דרבנן, שהרי כנ"ל אדמה"ז מציין למה שכ' בגמ' שנקרא רשע עבור **עצם עבירת איסור דד"ס**.

שלא לידור ושינדב כו׳ הרי יש בזה גם ענין ד״רשעה״, ולכן צריך פסוק מיוחד לזה[4] [5].

ויש להעיר בזה עוד מדברי הר״ן (שם ט, א בד״ה ׳כנדרי רשעים׳ - בביאור מה שהאומר ״כנדרי רשעים״ הרי״ז נדר), וז״ל: ״...שהרי הרשעים דרכן לידור בכל אלו, ומפני שאין ראוי לעשות כן קרי להו ״נדרי רשעים״ - שהרי רשעים הם **לאותו דבר** [=היינו: לענין **נדרים**]. והכי איתא בתוספתא״. ובזה נראה שלומד שלענייננו הנה הגם שעצם הנדר שלו בעניינים אלו מחשיבו **לרשע** - מ״מ אינו מחשיבו **לרשע** ממש אלא רק ל״רשע **לאותו דבר**״.

ועד״ז בחי׳ הריטב״א שם: ״רשעים לאו ממש, דאינון לית להו עסק בנזירות וקרבנות, אלא משום דרגילין בנדרים - קרי להו רשעים בענין זה, **לפי שאין זו מדת כשרים**. וכדאמרינן בגמ׳ כל הנודר אע״פ שמקיים נקרא רשע, כלומר **רשע בענין זה**, כדאמרי קרא והרשיעו את הרשע, כלומר שהוא רשע וחייב בדין ההוא״.

ועפ״ז אפשר לומר דאכן ס״ל שבהא **דנדרים** (שהוא ענין **דמצוה** וכו׳ כנ״ל), הנה גם אם לומדים **מפסוק** שיש בזה ענין ד״**רשעים**״ - מ״מ באמת **אין זה רשע** ממש אלא היפך ״מדת״ הכשרים, ולכן הוא נק׳ ״רשע״ רק

---

4) וראה בהר״ן שם נקודה זו.

5) או י״ל לאידך גיסא: דהנה כ״ק אדמו״ר מעיר ב׳מ״מ הגהות והע׳ קצרות׳, דאע״פ שלגבי הל׳ עדות - אינו נקרא רשע רק **בעבר אאיסור שיש בו מלקות**, אי״ז קושיא: ״דשם בעינן דנקרא **בתורה** רשע״ כלשון פיה״מ כו׳. ועפ״ז אפשר לומר גם כאן: שהלימוד מחשיבו לרשע יותר - בזה שה**תורה** (נביאים כו׳) קראוהו בשם רשע (אף שזהו פחות מ״רשע״ דמלקות). והיינו שיש תוספת ענין ד״רשעה״ בזה ש**הכתוב** קראו ״רשע״ בענין פרטי זה.

וראה גם בלקו״ש חל״א שיחה א לפר׳ שמות בביאור כל השיטות בהא ד״המגביה יד על חבירו אע״פ שלא הכהו **נקרא רשע**״ - (דלשיטת הטור זהו רק בתור **אגדה**, ולשיטת הרמב״ם זהו **איסור גמור דרבנן**, ולשיטת הב״י בהמרדכי זהו **איסור דאורייתא**) - שבביאור שיטת הרמב״ם (שסובר שזהו איסור דרבנן) מעיר בהערה 20 דצע״ק אם לפי״ז יחול עליו דין ״רשע״ לפוסלו לעדות. ומצדד שם דהגם שאינו חייב מלקות הנה מ״מ י״ל ״שיש עליו דין רשע (לא רק מפני שעבר על איסור דרבנן, אלא) משום ש**הכתוב קראו רשע**...״. ולפי״ז לכאו׳ יש לעיין קצת גם בענייננו אם הנודר יהיה פסול לעדות (מדרבנן לכה״פ) כיון ש**הכתוב** קראו רשע, או דדילמא יש לחלק בין היכא שקראו בהדיא להיכא שנרמז ע״י גז״ש.

ב"ענין זה". וא"כ שפיר אינו שייך לדברי אדמה"ז לענין מי שהוא רשע ממש כשעובר באיסור דרבנן.

ג - אבל עדיין יש להעיר בדברי הריטב"א אלו דמפרש הפסוק ד"והרשיעו את הרשע" שהוא רשע ב"הדין ההוא", דלכאורה לפי פי' אדמה"ז הול"ל בפשטות שהוא רשע ממש כ"ז שלא עשה תשובה. ובאמת אינו שייך לענייננו, שהרי גם בלי דברי אדמה"ז - הנה מי שעובר אעבירות דיש בו מלקות הוא רשע, ומהו א"כ הדיוק שמדייק הריטב"א בפירוש הפסוק "והרשיעו את הרשע".

ואפשר לומר שכוונתו הוא, דבאם עבר על איסור שיש בו חיוב מלקות הנה גם אם עושה תשובה עדיין נקרא "רשע" בדין ההוא - עד שילקה. ובפשטות יותר: הריטב"א לומד הפירוש הפשוט ב"והרשיעו" - שהוא חייב עונש על מעשיו, וא"כ פשוט שצריכים לפרש במילת "הרשע" שהכוונה הוא שהוא "רשע" וחייב עונש בענין זה עצמו.

ועיין בביאור ענין דכל הנודר מקרי רשע כו', ובדברי הרמב"ם בזה - בדברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ט שיחה ב לפר' תצא.

ד - והנה יש להעיר ולפרש עוד בהציון המובא ב'תניא' ליבמות כ, א ונדה יב, א ש"העובר על איסור קל של דברי סופרים מקרי רשע". דהנה ביבמות שם איתא זה לגבי הא דמחליף ר' יהודה ותני: "איסור מצוה - אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט; איסור קדושה - שניות (לעריות) מדברי סופרים", וז"ל הגמ' שם: "ואמאי קרי ליה איסור קדושה? אמר אביי כל המקיים דברי חכמים נקרא קדוש. א"ל רבא וכל שאינו מקיים דברי חכמים קדוש הוא דלא מיקרי רשע נמי לא מיקרי?! אלא אמר רבא וכו'".

ויש להעיר למה נחשב איסור שניות לאיסור "קל" של דברי סופרים[6]. (ובשלמא לגבי הציון לנדה רואים אכן שגם בדבר שהוא מצד מדת חסידות (עיי"ש) - שעניינו הוא "איסור קל" - הנה אם אינו מקיים דברי חכמים נק' רשע, אמנם לגבי הציון דיבמות צ"ב כנ"ל).

ואולי י"ל דהראיה הוא ממה שהקשה רבא אהא דהמקיים דברי חכמים נקרא "קדוש" - שהרי הוא יותר מזה דהא מי שאינו מקיים מיקרי

---

6) בפשטות היה אפשר לומר שכל "דברי סופרים" נחשב לאיסור קל, אבל לכאו' משמע יותר בדיוק הלשון שב"דברי סופרים" גופא ישנו דבר החמור יותר ודבר הקל יותר.

רשע. והנה אם היינו אומרים שיש לחלק בין איסור דדברי סופרים לבין איסור קל של דברי סופרים - א״כ היה יכול אביי לת׳ שכוונתו הוא גם לאיסור קל של ד״ס דבזה הרי **לא מיקרי רשע**, אלא מאי - שגם בזה נקרא רשע אם לא מקיימם. (ועד״ז י״ל שזהו גם תוכן הראיה מנדה מקושיית רבא לר׳ אמי, עיי״ש).

ה - עוד יש להעיר אם יש ללמוד מיבמות ונדה שם שגם מי שמבטל מ״ע או תקנה של ד״ס - היינו שרק **אינו מקיימם בשוא״ת** - דנקרא רשע, שהרי לשון הגמ׳ הוא: ״**כל שאינו מקיים**...״. ואם באמת אפשר ללמוד כן - למה לא כתב אדמה״ז חידוש זה, וכתב רק מי ״**שעובר על איסור קל** של ד״ס״.

ואולי י״ל דאדמה״ז למד שעיקר הענין הוא לפי תוכן הדבר דמיירי שם, והיינו איסור עריות ובדיקה לפני תשמיש וכו׳, - וזהו הרי **איסור** ועבירה קלה דד״ס. והא דהגמ׳ שם אמרה ״**כל שאינו מקיים** דברי חכמים...״, אולי אפשר ע״ד מה דאיתא במפרשים דאיסורי דרבנן הם בעיקר איסורי גברא ולא איסורי חפצא, ולכן אמרו בעבירה דידהו - שעניינו הוא מה שאין הגברא מקיימם[7] [8] [9].

---

7) ואם נאמר כן יומתק גם הא דהביא אדמה״ז לימוד ד״מכל שכן אמבטל מ״ע דאורייתא״ מהא ד״עובר **איסור** דרבנן״, ולא הביא מהגמ׳ יבמות דאיתא שם ״כל שאינו **מקיים** מצות חכמים וכו׳״, והיינו דגם **במבטל** מ״ע של חכמים נק׳ רשע. ולפי הנ״ל יובן, דלפי אדמה״ז הנה מה שאומר בגמ׳ דמי שאינו מקיים דברי חכמים נקרא רשע לא קאי אמי שמ**בטל בשוא״ת** אלא **בעובר אאיסור קל של דבריהם**.

8) לאח״ז ראיתי בשו״ת ׳תורת חסד׳ (או״ח סי׳ מט אות ג) שמביא מדברי התוס׳ בפסחים קז, ב, שמי שקיים הפסח, אע״פ דלא קיים מצות אכילה דאכילת פסחים ולא קיים מ״ע - **לא מיקרי רשע**. ומביא שם מפר״ח או״ח סי׳ תריב סק״ו דפי׳ בדעת התוס׳ דמשום **ביטול** מ״ע לא מיקרי רשע. וממשיך שם בסוגריים: ״...ולדבריו צ״ל דאף דאמרי׳ ביבמות .. ובנדה .. דהעובר על איסור דרבנן נמי מיקרי רשע - מ״מ כ״ז שעובר בקום ועשה אבל לא בשוא״ת. וכ״כ בתשובות חוט השני סי׳ יח. ואפי׳ ביטול מ״ע בשוא״ת לא מיקרי רשע. ומ״מ אי״ז מוסכם כ״כ...״. ולפי הנ״ל בפנים נראה שאדמוה״ז סובר דבנוגע לאיסור **דרבנן** - רק **העובר** עליו בקו״ע מיקרי רשע, ולא המבטל בשוא״ת; משא״כ בנוגע למ״ע מה״ת - כל **המבטל** איזה מצוה שאפשר לו לקיימה נקרא רשע (ע״ד מי שאינו לומד תורה בשוא״ת).

9) ויש להעיר קצת מדברי המ״ח במסכת גלגול נשמות: ״ועל למוד הפרדס שהיה יכול ללמוד ולא למד, וכן **על כל המצות שהיה יכולת בידו לקיימם ולא קיימם**, או שעבר איזה עבירות ... צריך לבוא בגלגול ממש...״. (וראה בשו״ע אדמה״ז הל׳ ת״ת פ״א ה״ד: ״...אמרו חכמי האמת שכל נפש מישראל צריך לבוא בגלגולים רבים עד

ג' מפתחות בידו של הקב"ה

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגמ' תענית ב, א: "אמר ר' יוחנן ג' מפתחות בידו של הקב"ה כו' ואלו הן: מפתח של גשמים ומפתח של חיה ומפתח של תחיית המתים". ובב"ח הגיה להקדים את של חיה, ואח"כ גשמים ותחיית המתים.

וצ"ע מהי הקפידא לכתוב בסדר זה דוקא או קצת אחרת, שהב"ח מצא לנכון להגיה.

ואיה"נ דב'עין יעקב' הגירסא כהגהת הב"ח, וכן מצאנו שאדמוה"ז בחר בגירסא של עין יעקב על פני גירסת הש"ס, וכן בגמ' סנהדרין קיג, א הוא כן,

אבל הא גופא צ"ע למה יש קפידא בסדר זה, (מה הסברא בזה).

- ואע"פ דבפשטות י"ל שהב"ח מצא גירסא זו בספרים מדוייקים, ולכן הגיה לשנות,

הנה אולי י"ל שזהו לפי סדר זמני חיי האדם: שבתחילה נולד, ואח"כ צריך גשמים, ותחיית המתים ה"ה רק לעתיד לבוא.

ולכאורה יש להצדיק גם גירסא שלנו - לפני שהב"ח הגיה -, דכיון שכאן (במס' תענית בכללות ובפרט כאן) עסקינן בענין הזכרת גבורות גשמים, מתאים להקדים גשמים, שהרי בשביל זה הביאה הגמ' דרשה זו (של ר' יוחנן) לכאן.

משא"כ בסוגיא דסנהדרין ששם אמרו הקב"ה לאליהו הנביא, סידרו לפי סדר הזמנים.

◆ ◆ ◆

שתקיים כל התרי"ג מצות במדו"מ..." - ואינו מתנה שהוא במצות ש"היה ביכולתו לקיים". ואולי אינו נכנס בחילוקים בין עיבור לגלגול. ועצ"ע). - ואפשר שאינו שייך לענין ד"רשע", וצ"ב בכ"ז.

חזקת קרקעות בג׳ שנים

הת׳ אליעזר וואלף
תלמיד בישיבה

בדין דרב הונא דבעינן ג׳ שנים רצופות, מקשה הגמ׳ (ב״ב כט, א) מבתים ד״בליליא לא ידעי״, וא״כ הרי אין עדים שיעידו על ג׳ שנים רצופות, ולפי רב הונא מהו הפי׳ במתני׳? וברשב״ם ד״ה ׳בליליא׳ כתב לחלק בין בתים לשדות, דזה שבשדות אין בעי׳ בכך שהמחזיק לא נמצא שם בלילות, הוא משום שאין דרכן לעשות מלאכה בשדות בלילה, ולכן לא חסר כלום בהחזקה, משא״כ בתים - שהדרך הוא לדור בהן בלילות.

וצריך להבין דמ״ש ממוביר שהדין הוא דאע״פ שהדרך בשדות הוא להוביר כל שנה שני׳, מ״מ אין שנה זו עולה בהחשבון של ג׳ שנים וצריך שיחזיק סך הכל ו׳ שנים כדי שיהי׳ לו חזקה. - ולמה בשדות אין הדין כן, דכיון שהוא לא נמצא שם בלילות, נהי דזוהי הדרך אבל מ״מ מ״ט דלא נאמר ג״כ שלא יעלו לו להחשבון? ובפשטות נראה לפרש דהחילוק ביניהם הוא פשוט. שהא דהמחזיק מוביר שנה ולא נמצא בהשדה לאותה שנה, אי״ז מצד השדה עצמה, שבעצם הרי אין הכרח להוביר שנה, אלא שכך מנהגו (או מנהג כמה מאנשי העיר, או אפילו כל העיר) לעשות כן. ותדע, דהא איכא דלא מוביר, והטעם לזה הוא שבהחלט יתכן להיות בהשדה כל השנים ג״כ, ורק **דאיכא** דמוביר. אבל בנוגע ללילות, זהו דבר שהשדה בעצמה ׳דורשת׳ לא להיות שם בלילות וזהו בשווה אצל כו״ע.

ועפ״ז י״ל, שבמוביר - כיון שיש אפשריות להיות שם בכל שנה ולהחזיק באופן שמשתמש שם ג׳ שנים, לכן צריך שיעשה באופן זה דוקא, וזה שמתירין לעשות כן באופן של מפוזרות, הוא משום **דאיכא דמוביר**. אבל בשדה, הרי אין מציאות שיהי׳ שם בלילות, וא״כ ג׳ שנים בשדה פירושה רק בימים, ולכן אין בעי׳ שחסר אצלו לילות - ומתירין בג׳ שנים.

ובאמת יש לפרש זה בעומק יותר, דלא רק שבשדות מתירין שיחזיק אפי׳ בלי הלילות, אלא שכך הוא הדרך מלכתחילה. זה שלא נמצא שם בלילות, אין הפי׳ שיש אכן חסרון רק שאינו חזק כ״כ לעכב חזקתו או להאריך חזקתו לה׳ שנים, אלא **דבדרך זה דוקא** הוא מחזיק שדות. והביאור: בכדי להיות מוחזק במשהו צריכים להשתמש בו כדרך הבעלים, שעי״ז הוא נראה כמו הבעל עצמו. ואי לזאת י״ל דהכא בשדות שאין הבעלים משתמשים שם בלילות, לכן גם גדרי החזקה בשדות הוא - שבימים צריך להשתמש בה ובלילות אינו צריך להיות שם, דהרי עי״ז **נראה כאילו שהוא הבעלים**. אבל במוביר, הרי אין הפי׳ הוא שהדרך

ה׳נורמלי׳ והרגיל הוא לא להיות שם כל שנה שני׳, דהרי איכא דלא מוביר ג״כ. רק, שזהו מנהג פרטי נוסף לעצם דרכי השתמשות. וא״כ, אין לומר שבזה הוא נעשה כמוחזק כשעוזב כל שנה שני׳ את השדה, כי לאו דוקא זהו דרך הבעלים כך, כיון דאיכא דמוביר. ואה״נ דלכן גם לא יעכב שנה זו לחזקתו, כנ״ל, אבל מ״מ צריך הוא להשלים ג׳ שנים של השתמשות, דמפנ״ז צריך הוא ה׳ שנים כדי להחזיק בה.

והנה ע״פ סברא זו, יש ליישב גם שי׳ הרמב״ם לקמן בסוגיין ד׳חנותא דמחוזא׳.

רוב הראשונים למדו, שאע״פ שאינו שם בלילות מ״מ אי״ז מעכב כיון דעסקינן בחנות, אבל מ״מ צריך ו׳ שנים כדי להיות מוחזק, וכנ״ל במוביר. אבל הרמב״ם (בהל׳ טוען ונטען פי״ב ה״ג) פסק שסגי בג׳ שנים. ובהשגות שם הקשה הראב״ד עליו ד״אין דרך הגמרא כן, ד[רב הונא] לרבויי מפוזרות קאמר ולא מקוטעות״. והפי׳, דזה שמודה רב הונא בחנותא דמחוזא הוא רק דאע״פ שפסק דג׳ שנים צריכין להיות רצופין, מ״מ מודה הוא ל׳היכי תימצי׳ של מפוזרין, ואם נאמר דבחנותא דמחוזא סגי בג׳ שנים של ימים לבד בלי לילות, א״כ יהי׳ כל שנה מקוטע ולזה הרי לא הודה רב הונא? [ומשא״כ בו׳ שנים כשמשלים מה שחיסר, וד״ל. וצ״ב במה שכתב הרשב״ם בד״ה ׳בליליא׳, שבבתים - בלי עדות על הלילות הוי להו מפוזרות (ולא מקוטעין)? ואכ״מ].

אבל ע״פ הנ״ל יש ליישב דברי הרמב״ם, דהרי זה שלא נמצא בהחנות בלילות אי״כ שום חסרון בכלל, ואדרבה, היא היא החזקה בחנות - להשתמש שם ביום ולא בלילות. וא״כ יוצא שיש לו ג׳ שנים שלימים לגמרי. [וצ״ל דאיירי בחנות שמשתמשים בו לחנות בלבד, ולא לדירה, ודלא כתוס׳, עיי״ש. ובכגון דא י״ל שגם תוס׳ יודה להנ״ל, וכמו שדות ובית הבדים וכו׳].

וכד דייקת שפיר, יש להעיר מהרשב״ם שבתחילה בד״ה ׳ומודה רב הונא׳ (במוביר) כתב: ״דדי לו בחזקת אכילת שנים מפוזרות״, ואח״כ (בחנותא דמחוזא) כתב בד״ה ׳ומודה רב הונא׳: ״אע״ג דבעי׳ רצופות יום ולילה״, - שבזה ששינה לשונו יש לפרש, דאע״ג דבעי רצופות יום ולילה ובחנות הרי אין לילות, וא״כ קס״ד שיצטרך ו׳ שנים כמו במוביר, מ״מ מודה רב הונא דסגי בג׳ כיון שהלילות עולות לו למנין (ואי״ז נקרא מפוזרות). וראה בד״ה בחנוונותא: ״...דאע״ג דלא דר בלילות חזקה מעלייתא היא שאין דירתם אלא ביום״. ודו״ק.

◆ ◆ ◆

אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה

הת' פנחס יהודה שטערן
תלמיד בישיבה

איתא בגמ' ב"ב כח, א-ב: "אמר ר' יוחנן ... מנין לחזקה שהיא ג' שנים משור המועד וכו' אלא מעתה חזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה אלמה תנן וכו'".

ועי' ברבינו יונה ד"ה אלא מעתה שהקשה מהמשנה בדף מא, א, וז"ל: "והא קא מפרש ואזיל בסופא דמתני' חזקה שאין עמה טענה מאי היא, דקתני, מה אתה עושה בתוך שלי והוא אומר שלא אמר לי אדם מעולם - אינה חזקה. וכיון דזה אמר שלא אמר וכו' הרי הודה שאינה שלו ושאין מחזיק בה אלא מחמת שלא מצא מי שימנענו מלירד בה". עכ"ל.

ועוד הקשה שם, דבגמ' לקמן דף מא, א מקשים על הדין של המשנה ד"חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה" - פשיטא. ולכאורה, כיון שבסוגיין (כח, ב) יש הו"א שחזקה שאין עמה טענה תיהוי חזקה והגמ' הוצרכה ליישב זאת, א"כ איך הגמ' מקשה לקמן פשיטא - הרי אי"ז פשוט? [וכשי' רבינו יונה אשר רבנן דלקמן לא מובאים במשנה, והתנא של המשנה משור המועד יליף].

וע"כ רבינו יונה מסביר את המשנה בדף מא, א באופן אחר. שהפי' בהרישא דמתני' שם הוא ש"חזקה שאין עמו טענה" - היינו, **שאינו אומר כלום. ואח"כ** בא הסיפא ש"לא אמר לי דבר מעולם", עיי"ש.

וא"כ, קושיית הגמ' כאן היא רק על הרישא דמתני' **כשאינו אומר כלום** - דלמה מוציאים ממנו הרי הוא מוחזק ע"י ג' האכילות. ואילו קושיית הגמ' לקמן - פשיטא - היא על הסיפא של המשנה "שלא אמר לי אדם דבר מעולם". וע"ז מתרצים בגמ' "מהו דתימא וכו'", עיי"ש.

אמנם, בהמשך (בד"ה 'ופרקינן') מביא רבינו יונה ביאור אחר בקושיית הגמ' בסוגיין. דהנה על קושיית הגמ' הנ"ל ד"חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה" הוא פשוט - מתרץ בגמ': "מהו דתימא האי גברא מיזבן זבנה ליה האי ארעא ושטרא הוה ליה ואירכס, והאי דקאמר הכי סבר אי אמינא מיזבן זבנה לי האי ארעא אמרי לי אחוי שטרך. הלכך לימה ליה אנן דלמא שטרא הוה לי' ואירכס כגון זה פתח פיך לאלם הוא, קמ"ל".

ועפ"ז מבאר שקושית הגמ' בסוגיין היא שהמחזיק אכן טוען ד"לא אמר לי' וכו'", אלא דמספקא לן מה כוונתו: האם הוא מודה שאין לו

קנין, או שבאמת הוא כן קנה והיה לי׳ שטר ואירכס ומתיירא שיאמרו לו אחוי שטרך. ולכן כיון שהקרקע נפקא ליה מרשות המוכר וקם לי׳ ברשות לוקח - א״כ המערער הוא המוציא ולא מוציאים מספק. עכת״ד.

והנה, לכאורה לפי ביאור זה, הדרא קושיא השני׳ (שהקשה לעיל) לדוכתא - מהי קושית הגמ׳ לקמן פשיטא, הרי מוכח מסוגיין שאינו פשוט?! דבשלמא לפי הביאור הראשון ברבינו יונה שחזקה שאין עמה טענה פי׳ הוא שאינו אומר כלום וקושיית הגמ׳ שם היא על הסיפא - מובן, אבל יקשה לפי הביאור השני כנ״ל?

וי״ל בפשטות דלפי הביאור השני הנה קושיית הגמ׳ בסוגיין תלוי׳ על תירוץ הגמ׳ שם בדף מא, א: ״מהו דתימא וכו׳ שטרא הוה לי׳ ואירכס וכו׳״. וא״כ כיון שהמקשן שם לא ידע את תירוץ הגמ׳ ממילא גם לא ידע את קושיית הגמ׳ בסוגיין וההו״א שאינה חזקה, ולכן הקשה ״פשיטא״. משא״כ לפי הביאור הראשון, שקושיית הגמ׳ בפרקין לא מגיע דווקא אחרי תירוץ הגמ׳ דלקמן - ע״כ צ״ל הסבר אחר במשנה בדף מא, א והגמ׳ בסוגיין לא מדברת אלא על הרישא, דאינו אומר כלום.

◆ ◆ ◆

חסידות

משל ה״ליוועי״

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה״ק

בכמה ממאמריו של אדמו״ר הזקן מובא משל ה״ליוועי״:

[א] בתו״א פ׳ בראשית (ד, א), לענין שבהעלאת גוף האדם יתעלו גם הדומם והצומח, וז״ל: ועד״מ כשצריכים להגביה איזה דבר מן הארץ ע״י כלי ההגבהה הנקרא ליווע״ר, צריכים לאחוז בחלקים התחתונים שבו דוקא, כמו בהגבהת כותלי בית שצריכים להתחיל להגביה הקורה התחתון דוקא, ואז ממילא יוגבהו גם העליונים הימנו. משא״כ אם היה מתחיל מאמצע הכותל לא היה מגביה התחתונים.

[ב] במאמר המקביל במאמרי אדה״ז עה״ת (עמ׳ יט): עד״מ כותל גבוה בקומה ביותר, כשצריכין להגביה אותו צריך ליתן כלי המגביה תחת העץ או האבן היותר תחתון המונח על הארץ דוקא, ואז ממילא יוגבהו כל

העליונים המונחים זה ע״ג זה עד התחתון. משא״כ כשיתן כלי ההגבה באמצע הכותל לא יגביה רק חצי הכותל העליון, אבל חציו התחתון ישאר עומד בארץ, שאין חלק העליון מגביה לתחתון. אבל התחתון מגביה לעליון, כי כשנגבה התחתון ממילא יגביה גם את העליון המונח עליו. ונמצא דוקא בהעלאת התחתון תלוי העלאת העליון, ודוקא ע״י התחתון ביותר שאין עוד למטה הימנו, תלוי העלאת כולם עד גם העלאת העליון ביותר שאין למעלה הימנו כו׳.

[ג] ועד״ז במאמר המקביל בס׳ תורת חיים פ׳ בראשית (כ, ד): עד״מ הכלי שמגביהין בו המשא (שנק׳ ליבער), אם ישימו אותו תחת היותר תחתון שבדבר המשא, אזי יגבה כל מה שעליון הימנו, כמו כותל גבוה בקומה שבבית וכו׳ [יעוש״ב].

[ד] בלקו״ת חוקת (סה, ג), לענין שיקרא דקוב״ה אסתלק לעילא ע״י אתכפיא סט״א למטה בעוה״ז דוקא, בגוף ונה״ב, וז״ל: וכמשל הבית שרוצים להגביהו, כשמגביהים הקורה והעץ התחתונה יוגבה על ידה כל הבנין כו׳.

(וניכר שזו הגהת אדמו״ר הצ״צ, וליתא בהנחת אדה״א שבסה״מ תקס״ז, וגם לא במאמרי אדה״א עה״ת).

ובאוה״ת (ענינים, עמ׳ שכו) כותב אדמו״ר הצ״צ: כשנתעלה בחי׳ מלכות אזי היא עליה לכל העולמות כולם, וז״ש דוד ארוממך ה׳ כי דליתני, שירד מטה מטה מאד. עד״מ מהמגיד ז״ל, כשמגביהין עץ התחתון מהבנין, אזי נתעלה כל הבנין כולו. עכ״ל.

לפום ריהטא לא מצאתי את המשל הזה בספריו של המגיד ממזריטש, אבל נמצא הוא בספריהם של מגידים אחרים מתלמידי הבעש״ט והה״מ:

שכך כתב בס׳ מאור-עינים מהמגיד רמ״נ מטשרנוביל, פ׳ בראשית (במהדורות החדשות עמ׳ יב): ולכך נקרא הצדיק יסוד עולם, שהוא כמשל הבנין שעומד על יסודו, וכשרוצים להגביהו אזי מגביהין מתחת היסוד, ועי״ז מתרומם כל הבנין שבנוי על יסוד ההוא. כן הצדיק, כשמקשר את עצמו עם כל המדריגות בעת שהוא מתעלה למעלה, מתרומם עם כל המדריגות כמשל היסוד שבבנין. עכ״ל.

ובס׳ עבודת-ישראל מהמגיד ר״י מקאזניץ (בסוף ענייני ט״ו באב): ע״י זה שהצדיק משפיל את עצמו עד למאוד, עד שפל הדיוטא התחתונה, ואח״כ חוזר בתשובה לבוראו, מעלה בזה את כל העולם כולו עמו, ומתעלים על ידו ושבים לו ית״ש. כמו שאמר הרב הקדוש מהור״ר אהרן [מקארלין] זצ״ל, ארוממך ה׳ כי דליתני, רצ״ל, ע״י הדלות והשפלות

שדלית והשפלת אותי, ע"י זה ארוממך, היינו כי כשאחזור אליך בתשובה אעלה עמי כל העולם. למשל מי שרוצה להגביה איזה בנין, אזי צריך להגביה הקורה היותר תחתונה, משא"כ כשיתחיל באמצע או בגובה אזי יהרס כל הבנין ולא יועיל כלום. עכ"ל.

ושוב שם, בליקוטים, עה"פ ארוממך גו': שמעתי בשם החסיד מוהר"א מקארלין, כי כאשר ירצה להרים הבנין, צריך להרים מהיסוד דלמטה. דאי יתחיל מלמעלה הרי יהרס הבנין וישאר התחתון למטה. ולזה אמר דוד, אני יכול להרים כל הבנין של הבית, מפני שאני דליתני, דלית מסכנא כהאי דל, ואני למטה מאוד. ולכן כשאני מרים, מרים כל הבנין. עכ"ל.

ויעויין בדברי הצ"צ הנ"ל, שגם הוא מביא את הפסוק "ארוממך ה' כי דליתני" לענין זה גופא.

ולהעיר, ששני הספרים הללו מובאים פעמים רבות בכתבי אדמו"ר הצ"צ, זי"ע.

◆ ◆ ◆

עיונים והערות ב"מגן אבות" פ' שמיני

הנ"ל

ידוע שהיו חסידי ליובאוויטש שלא עיינו בס' "מגן אבות" להרה"ק מקאפוסט זצ"ל, אבל ידועים גם דברי רבינו זי"ע שיכולים ללמוד בו, ושמאמריו מיוסדים על מאמרי אדמו"ר הצ"צ זצ"ל (ראה: תורת מנחם - מנחם ציון, עמ' 373-374).

ובאג"ק מוהריי"צ שנדפסו לאחרונה (יד, עמ' שנח), כותב הרבי לא' מאנ"ש שנסתפק אם ללמוד בס' זה: על דבר הספר מגן-אבות, כבר אמרתי בזה, כי מה שילמד - אם רק הלימוד הוא כדבעי - טוב הוא. ומה שכותב אודות המסופר, הנה בכגון דא נאמר אוטם אזנו משמוע. עכ"ל.

ולא באתי אלא כמזכיר, וד"ל.

להלן כמה הערות בס' מג"א פ' שמיני, במאמר שאודותיו היו חילופי הדברים שבס' "תורת מנחם" שם.

א] פתגם אדמו"ר הזקן

בסה"מ תרל"ד (עמ' יט) נאמר: וע"פ הקבלה תורה היא בחי' ת"ת ותלים הוא בחי' מל', עולם הדיבור. ודוד מלך ישראל הי' מבחי' עולם הדיבור, וזה שסיפר בספר תלים איך שהשמים מספרים כבוד אל, והילול

השמים וכל הנבראים. והרבה היו שידעו זה אך לא סיפרו, ודוד מפני שהי׳ מבחי׳ עולם הדיבור לכן סיפר כו׳. וז״ע בשלשה ספרים ברא הקב״ה כו׳ בספר וסופר וסיפור, שענין הסיפור הוא בחי׳ סיפור תלים. עכ״ל.

ובס׳ ״מגן אבות״ (ח״א ר״פ שמיני) נכתב ענין זה בשם אדמו״ר הזקן:

..אדמו״ר [הזקן] נ״ע אמר פעם א׳ על ספר תהלים שהוא עולם הדיבור, כי למה סיפר דוד זה הענין מה ששמים מספרים כבוד אל כו׳, כי יש צדיק גדול שיודע ג״כ זאת ואינו מספר כלל. אלא הענין לפי שדוד הי׳ מעולם הדיבור, שצריך לדבר ולגלות הכל. וזהו ענין הג׳ ספרים, סופר וספר וסיפור, סיפור הוא בחי׳ מל׳ עולם הדיבור שמספרת הכל כו׳. וזהו ענין ספר תהלים שהוא בבחי׳ מל׳ שנק׳ סיפור כו׳.

ב] על הבעש״ט

איתא בס׳ ״מגן אבות״ (ח״א פ׳ שמיני כג, ג): זהו הכלל, שכל המחשבות והדיבורים שחשב ודיבר, אל יחשוב האדם שנאבדו ואינם כו׳, כי ברוחני׳ לא שייך כליה, שרק דבר גשמי כלה ונאבד, אבל דבר רוחני אינו כלה. ולכן גם אחר שחשב ודיבר ישנם בעין ובשלימות. וההעלאה של המחו״ד הוא כמו עשן רוחני. וזהו מי זאת עולה מן המדבר (דהיינו מכל הדיבורים שנדברו) כתמרות עשן. ובס׳ אור-המאיר איתא, שזכי הראות יכולים לראותו. **והבעש״ט נ״ע ראה אותו, וממנו ראה וידע כל מה שנעשה עם האדם** כו׳. עכ״ל המג״א.

וכנראה הכוונה למ״ש בס׳ אור-המאיר (״מורה בעומק - שה״ש״) עה״פ מי זאת עולה מן המדבר כתמרות עשן גו׳: יובן על דרך ששמעתי בשם הבעש״ט זללה״ה שאמר ענין איכות עליות תפלתינו, בודאי התפילה אינה עולה בגשמיות כמו שהאדם מוציא מפיו, כי אם כמו העשן העולה, והוא רק רעותא ורצון האדם בהתעוררות והתלהבות א-ל. ומי שעיניי שכל לו יראה, אשר כללות התפלות כשעולים אינם כי אם כמו עשן העולה, רק רעותא ורצון. עכ״ל.

וע״פ זה, מש״ש ״והבעש״ט נ״ע ראה אותו, וממנו ראה וידע כל מה שנעשה עם האדם״, אין אלו דברי האור-המאיר, אלא תוספת של המג״א.

ואולי שמע כך מזקינו הצ״צ או שראה בכתביו (ולהעיר, שהס׳ אור-המאיר מובא לרוב בכתבי הצ״צ).

ג] גיהנם וכף–הקלע

איתא בתניא פ׳ ח: ועל דברים בטלים בהיתר, כגון ע״ה שאינו יכול ללמוד, צריך לטהר נפשו מטומאה זו דקליפה זו ע״י גלגולה בכף הקלע..

אבל לדיבורים אסורים.. שהן משלש קליפות הטמאות לגמרי, אין כף הקלע [לבדו] מועיל לטהר ולהעביר טומאתו מהנפש, רק צריכה לירד לגיהנם. עכ״ל.

משמע שהגיהנם חמור מכף-הקלע, ואולי משמע גם שכף-הקלע קודמת לגיהנם.

וכך מפורש גם בכ״מ בדא״ח, כגון בס׳ מאמרי אדה״ז הקצרים (עמ׳ תפג): וזה״ע כף הקלע לנשמה, מחמת שיש לו כח הזוכר מעניני עוה״ז ואפי׳ דהיתר, הנה הוא כאבק הנופל על הבגד וצריך לנערה. ואצ״ל אם הרהר בעבירה, שלזה אינו מועיל כה״ק אלא שצריך לבוא בגיהנם לטהר נשמתו, שהוא כמשל הכתם הנופל על הבגד שצריך לנקות ביותר, בכדי שתוכל ליהנות מזיו השכינה.

ובמאמרי אדה״ז, כתובים (עמ׳ לד): יש [עבירות] שדי רק בנענוע ויש שצריך הגעלה ויש שצריך ליבון. וזהו ענין כף הקלע בגיהנם [אוצ״ל: וגיהנם], כי יש עבירות שדי בכף הקלע דהיינו בנענוע בעלמא, ויש שצריך ליבון באור דהיינו גיהנום ע״פ מדריגות כי יש ז׳ מדורות.

בשני הקטעים הבאים שבלקו״ת מפורש שכף-הקלע קודמת לגיהנם, אבל לא נאמר מי חמור ממי; [א] דברים (א, ב): בעוה״ב א״א לעלות רק בהדרגה, כף הקלע וגיהנם ג״ע תחתון נהר דינור ג״ע עליון כו׳. עכ״ל. [ב] יו״כ (ע, א): העוה״ב ששם הכל בהדרגה כפי הראוי ע״פ הדין, וצ״ל כף הקלע תחילה ואח״כ גיהנם ואח״כ ג״ע התחתון ואח״כ ג״ע העליון.

בענין מקביל שבס׳ דרך-מצותיך (עמ׳ 80) מתבאר יותר, שהקדום יותר הוא לטהרת הפגמים הדקים יותר, טהרת הלבושים קודמת לטהרת הנפש. ולכאורה הקדום יותר הוא גם הקל יותר. וז״ל: אם יצא [מעוה״ז] בלבושים צואים שהם המחשבות ודבורים בטילים המקיפים אותו מראשו ועד רגלו, הרי אין לו תקנה ע״י תשובה אלא ע״י כף הקלע, ואח״כ יקבל גיהנם להוציא חולאת הנפש כפי הצורך.

וכך מתבאר באריכות יותר במאמרי אדה״א (במדבר, א׳תרכז), שהקדמת כף-הקלע היא כדי לנקות את הנפש מן הפסולת אשר די לה בניעור, ואח״כ הוא הגיהנם ללבן את הנפש מן הרע. וז״ל: אבל לבושים הצואים דרע דנוגה בכל אשר עשה וחשב ונתפעל לרע בעוה״ז שנק׳ לבושי מסאבותא עושים לנפש צרור וקשר הנק׳ כף הקלע קודם בואה לגיהנם, והוא כמו שזורקים בכף הקלע ממקום למקום רחוק ביותר.. כך הנפש החוטאת עם כל כוחותי׳ ולבושי׳ הרעים וחטאי׳ זורקים אותה שתלך בדמיונות שוא כמו שהיא בעוה״ז בכל מיני מ״ז וחוזרים

ומטלטלים אותה בדרך זריקה כזריקת הצרור.. שמחמת זה נתברר ונופל ממנו הרע הגס כמו הזורה ברוח שמחמת טלטול הרוח ונענוע גדול שמנענע אותו יבורר ויפול ממנו פסולת הגס ביותר, ואז יוכל לבא בבירור בגיהנם ללבן את הרע כו', והרע הגמור יאבד באבדון, והטוב שבו בתאות היתר ומ"ז כו' יעלו להיות לבושים טובים ומתוקנים לנפש דנוגה להתחבר עם לבושי דכיא דמוד"מ דתו"מ דמלבישים לנשמה בג"ע.

(ובכל הנ"ל צ"ע ממשנ"ת בכ"מ בדא"ח שבירור פסולת הגסה קודם לבירור פסולת הדקה, ועד"ז היה צ"ל קודם דינה של גיהנם לנקות מן הרע הגמור, ורק אחר-כך כף-הקלע לנקות מפגמים דקים ותאוות היתר. וכמ"ש בכהאריז"ל - מובא בלקו"ש, ה, עמ' 397 ובכ"מ - שאחר שנתעלה בג"ע, שבו לדון אותו על דברים שלא נחשבו לו לעבירה במדריגות הנמוכות יותר).

וע"פ כל משנת"ל, יוקשה על מ"ש בד"ה יפה שעה אחת לאדמו"ר האמצעי (קונטרסים, עמ' רמט-רנ): כ"ז [גיהנם] אינו מועיל רק למדות דעמלק.. אבל בחי' דעת דראש דעמלק.. ולא יועיל לה יסורי גיהנם כלל.. ומ"מ לא ידח ממנו נידח.. והוא היסורים דכף הקלע.. ואז תתעלה. עכ"ל. דמשמע כאן שכף-הקלע חמור מן הגיהנם.

ועוד יותר מפורש כן בדברי אדמו"ר האמצעי בס' שערי אורה (ו, א): וע"כ יוכל להיות שיתוקן נשמת אדם מן הרע בגלגולים רבים בכל כחותי', גם במדות דק"נ כנ"ל, אבל המו"ד שלא לה' המה כל ימיו אין להם תיקון ונעשה מהם לבושים צואים לבושי מסאבותא לנשמה, בלתי תעלה לעולם. והוא הנק' כף הקלע שקשה מן הגיהנם כידוע.

וכבר עמד על סתירה זו בביאור התניא המיוחס לר"י מקיידאן (בבי' פ"ח שם), וכפי שציינו זאת בהע' בכ"מ מהנ"ל. ועוד העיר בביאור שם, שהאמור בד"ה יפה ש"א הנ"ל בביאור ענין הגיהנם, מתבאר בכ"מ שזה ענייני של כף-הקלע.

וראה מ"ש בזה א' מאנ"ש בקובץ הע' הת' ואנ"ש דישיבת תות"ל בלוד, גל' י"ט אד"ר תש"ס.

ואולי יש לתרץ (חלק מהקושיות עכ"פ) ע"פ האמור בס' "מגן אבות" פ' שמיני (כד, ב; שורש שרשו של מאמר זה הוא במא' המובא לעיל ממאמרי אדה"ז הקצרים, ושרשו בהגהות הצ"צ לאותו מאמר, אוה"ת ויקרא ח"ב עמ' תפ ואילך). וז"ל:

והנה הניעור דכף הקלע מועיל רק על היתר, דהיינו לנער מהנשמה מחשבות ורצונות גשמי' דהיתר כו'. אבל אם נכשל באיסור ח"ו.. ע"ז אין

מועיל כלל כף הקלע, אלא צריך לירד לגיהנם לטהר נשמתו. שהוא כמשל הכתם שנעשה בהבגד שאין מועיל שום ניעור כלל, כ״א שצריך לנקות ולטהר הכתם ע״י אש.. ולכן מוכרח הנשמה לירד לגיהנם כדי לנקות הכתם שנתהוה בה מהרהורי עבירה כו׳.

[וממשיך בהג״ה שם:] ומה שנמצא בספרים שגיהנם הוא תיקון להנשמה (ומשפט רשעים בגיהנם רק י״ב חודש), וכף הקלע גרוע הרבה יותר מגיהנם, ג״ז אמת, שהכונה הוא על כף הקלע שאינו ניעור ותיקון, ומשתהא שנים הרבה ח״ו. ואולי י״ל שזהו מדרגת כף הקלע שבמד״ר קהלת [פ״ג] הנ״ל ונשמותיהן של רשעים מטורפות בארץ כו׳, שהקליעה היא רק בעולם התחתון הגשמי עצמו.. משא״כ מי שלא נטמא בעבירה במזיד כו׳, ונצרך רק לנערו ממחשבות גשמיי׳ דהיתר איזו זמן קטן כו׳, וגם שהקליעה מעולם התחתון לעולם העליון וכנ״ל ולא רק בעולם התחתון לבד, ע״ז אנו אומרים בכאן שדי לו בהניעור דכף הקלע וא״צ לירד לגיהנם כלל. עכ״ל.

כלומר, ששני מיני כף-הקלע הם, האחד קל מן הגיהנם והאחר קשה הימנו. ואולי י״ל רמז לדבר במאמרי אדמו״ר הזקן דשנת תק״ע (עמ׳ קנא): ע״י ל״ת נזרק הנפש למטה בעומק שאול תחתית שנק׳ כף הקלע. עכ״ל. הרי שיש כף-הקלע גם על איסורים ממש.

אך לכאו׳ צע״ג אם ניתן ליישב זאת בלשון השערי אורה הנ״ל.

◆ ◆ ◆

״ואהבת״ – התבוננות

הת׳ שלום דובער חזן
תות״ל - 770

ידועה הקושיא[1], אודות מצות אהבת ה׳, ש״לא יתכן הציווי, או שלא יועיל, או שלא צריך, כי האהבה ממילא היא באה מצד איזה סיבה״. ומובא התירוץ ע״ז, שהציווי הוא ״על ההתבוננות והיגיעה במוח בלבד..״[2].

---

1) דרמ״צ קצט, א. ראה גם ספר הערכים ע׳ אהבת ה׳ (ח״א עמ׳ רסז) וש״נ.

2) דרמ״צ שם.

זאת אומרת שאין הציווי על האהבה עצמה, כי-אם על ההתבוננות המביאה לידי[3].

ויש לציין לענין זה כפי שהוא מבואר - ומואר - בתורתו של כ"ק אדמו"ר.

דהנה בשיחת ש"פ ויקהל תשמ"ו (התוועדויות ח"ב עמ' 664) מורה כ"ק אדמו"ר שכל הפעולות דאהבת ואחדות ישראל צריכים להיעשות מתוך שמחה וטוב לבב. אולם, "הרי מכיון שזהו רגש שבלב, כיצד שייך ציווי בנוגע לרגש הלב? ! וע"ד השאלה הידועה בנוגע לציווי "ואהבת את ה' אלקיך" - כיצד שייך ציווי על אהבה, רגש שבלב? !

"והמענה לזה - ע"ד המענה בנוגע לציווי "ואהבת את ה' אלקיך" - שע"י ההתבוננות .. בודאי יבוא לרגש של אהבה.

"כלומר, המענה אודות ענין ההתבוננות כו', אינו משנה, ח"ו, את תוכן הציווי, שנאמר שהציווי הוא (לא על רגש הלב, כי אם) על **ההתבוננות**, שהרי פשטות הכתוב הוא שהציווי הוא על **האהבה**, אלא פירוש הדברים הוא - **ששייך לצוות על רגש שבלב** [הדגשת המעתיק], מכיון שע"י ההתבוננות המתאימה בודאי יבוא לרגש של אהבה - עכ"פ **באופן דאתכפיא**..".

נמצא, שהמצוה היא, אכן, **לאהוב** - רגש הבא ע"י אמצעי - **התבוננות**.

דומני, שאין כאן סתירה בין המובא לעיל[4] ודברי השיחה; כ"ק אדמו"ר מיישב את פשטות הכתוב והפי' הניתן עליו בחסידות. אך לאחר העיון בשיחה, הרי הדברים מאירים[5].

---

3) ואדרבה, ראה המובא בסה"ע שם, הע' 6 מ"ספר שני המאורות (למהרי"א הלוי עפשטיין מהאמיל) .. מה ששמע מרבינו הזקן נ"ע, מה שקיבל מהמגיד בשם הבעש"ט. ושם (בשם הנ"ל): "ומה שיבוא מזה [מההתבוננות], אין זה מעיקר המצוה"."

ובהע' 9 שם, על המובא בפנים שהאהבה תבוא במילא, "אבל אין צריך לרדוף אחרי', ואדרבה: כל הרודף . . אחר הכבוד כו', והציווי "ואהבת" הוא רק על ההתבוננות והיגיעה **במוח**".

4) ואפי' המובא בהע' 3.

5) אחרי כתבי זאת, העירני חכ"א מהמובא בתניא פ"מ (נה, סע"ב), אודות אוי"ר: "והנה, אף דדחילו ורחימו הם ג"כ מתרי"ג מצות, אעפ"כ נקראין גדפין, להיות כי תכלית האהבה היא **העבודה** מאהבה..".

ז.א. שהאהבה עצמה היא גם אמצעי לעבודה, ואכ"מ.

◆ ◆ ◆

הלכה ומנהג

מקום אמירת "כן עשה הלל"

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגען

שו"ע או"ח סי' תעה סעיף א: "ואומר זכר למקדש כהלל, ואוכלם ביחד בהסיבה כו'". עיין ב'ביאור הלכה' ד"ה 'ואומר' שהקשה שהלא אמירה זו הוי הפסק בין ברכה לכריכה, והמחבר בעצמו מסיים: "לא ישיח בדבר שאינו מענין הסעודה עד שיאכל כריכה זו כדי שתעלה ברכת אכילת מצה וברכת אכילת מרור גם לכריכה כו'". ומשום קושיא זו מסיים ה'ביאור הלכה': "ולולא דמסתפינא הוה אמינא דז"ל המחבר: "וטובלה בחרוסת זכר למקדש כהלל כו'", והאי "ואומר" הוא שיטפא דלישנא וצ"ע", ע"כ. ועיין הגדת רבינו זי"ע ד"ה 'כן עשה הלל' שמציין לביאור הלכה זו.

והנה רבינו הזקן בשו"ע שלו סי' תעה סעיף יח אינו כותב שיאמרו "כן עשה הלל" - וכדעת ה'ביאור הלכה', אבל בהגדה שלנו כתוב "כורך" ואח"כ: "יקח מצה הג' וכו' ויאמר זה: כן עשה הלל כו' ואוכלו ביחד", ע"כ. וכן הוא מנהג שלנו.

והנראה לומר דמשום הכי לא הוי האמירה "וכן עשה הלל" הפסק, משום שנקרא "צרכי סעודה". דהנה במשנה קטז, א איתא: "רבן גמליאל היה אומר כל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח מצה ומרור כו', שנאמר ואמרתם זבח פסח הוא לה' כו'".

ועיין בפירוש הרשב"ם ד"ה 'שלשה דברים הללו': "לא פירש טעמן". ז.א., שיש חיוב לפרש הטעם של שלשה דברים הללו. ועיין תוס' ד"ה 'ואמרתם זבח פסח הוא': "פי' באמירה, שצריך לומר פסח זה שאנו אוכלין, ואיתקש מצה ומרור לפסח, וצ"ל נמי מצה זו מרור זה", ע"כ.

והנה ענין חיוב "כורך" איתא בהגמרא שלא איפסקא הילכתא לא כהלל ולא כרבנן. וע"כ מסדר ההגדה הביא הפסקא של "רבן גמליאל" קודם הברכות וקודם אכילת מצה ומרור, משום דלכו"ע עדיף טפי לומר מצה זו מרור זה קודם הברכות והאכילה, ולא הכניס "כן עשה הלל" כיון שהוא תלוי בפלוגתא. משא"כ כשבא למעשה לעשות הכריכה כדעת הלל

אז אומרים קודם האכילה "כן עשה הלל" ולא נקרא הפסק, כיון שיש חוב לבאר ענינים של פסח מצה ומרור, ומשו"ה צריך לבאר הכריכה של הלל כדי לבאר שמשום הכי עושין כריכה, משום שנאמר "על מצות ומרורים יאכלוהו", ופשוט.

◆ ◆ ◆

טורח ומכין משבת לחול

הרב אברהם אלאשווילי
ראש מכון הספר, לוד ארה"ק

בלשונות אדמו"ר הזקן בענין מכין משבת לחול יש כמה שינויים, לפעמים כותב שהאיסור הוא "**מכין משבת לחול**" (ראה לדוגמה סי' רנד ס"י. סי' שב ס"י ועוד), ופעמים כותב בלשון "**טורח ומכין משבת לחול**" (ראה לדוגמה סי' שיט סי"ח. סי' שכג ס"ו), ופעמים כותב "**טורח משבת לחול**" (ראה לדוגמה סי' שכא ס"ו).

ובודאי אין זה רק שינויי לשונות גרידא, אלא הבנה בגדר האיסור, שבפשטות האיסור אינו במה שהאדם טורח שלא לצורך, שדבר זה אסור משום "זלזול שבת" (כמבואר בסי' שלח ס"ח), משא"כ מכין משבת לחול הוא שבות כמבואר בסי' שיט סי"ח, והאיסור הוא מה שמכין משבת לחול, ואפילו בטלטול בעלמא, כמבואר בסי' רנד ס"י. וא"כ מדוע מוסיף אדמו"ר הזקן את הלשון "טורח".

ועוד ועיקר: בסי' שכג ס"ו כותב אדמו"ר הזקן שאסור להדיח כלי אכילה, ומשמע שכל אופן אסור, בין הדחה בידים ובין שריה במים, וכן משמע בסי' שכא ס"ו. אבל מאידך בסי' תק ס"כ כותב אדמו"ר הזקן, שהאיסור הוא "להדיח כלים ולשפשפן", וכן כתב בסי' תקט סט"ו, וגם מחלק בין הדחה בידים לשריה במים: **ואע"פ שאסור לעשות שום מעשה לצורך חול אף שאין בו מלאכה כגון להדיח הכלים ולשפשפן כמ"ש בסי' תק"ג ותק"ט מ"מ כיון שאינו מדיח הבשר בידיו רק ששורה אותו במים אינו דומה להדחת כלים שעושה מעשה בידים** שמדיחן. ויל"ע הטעם בכהנ"ל.

◆ ◆ ◆

בענין הנ״ל

הרב שלום דובער לוין
ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב״ד

במ״ש לעיל הר״א אלאשווילי שי׳ י״ל דהנה אפשר להבחין שכל מקום שרבינו כותב ״טורח״ מדובר שאינו מכין ממש משבת לחול, כ״א עושה פעולה לשמירת האוכל או הכלי שלא יתקלקל, וזה מותר בשבת אפילו כדי לשמור על כלי שמלאכתו להיתר (כמבואר בסי׳ שח סט״ז) וכ״ש לשמור על האוכל (שמותר לטלטל אפי׳ שלא לצורך כלל - שם סי״ז).

ואעפי״כ במקום שיש טירחא בדבר, וגם אינו חושב לאכלו בשבת (וא״כ ממילא יאכלו בחול, וא״כ עצם השמירה עליו שלא יתקלקל נראה כמכינו לחול), אסרו מטעם דהוי כטורח משבת לחול. ולדוגמה, הדין שבסי׳ שכא ס״ו, פשוט הדבר שבמקום שיכול להתקלקל מותר להכניסו מחמה לצל, ורק כשבא להשקותו אסור.

- קשה לעשות בזה גדרים מהו טורח ומה אינו טורח (כשם שקשה לקבוע גדרים ברורים בכל החומרות של חז״ל כמו עובדין דחול וכיו״ב), אבל נראה שיש בזה כמה דרגות. לדוגמה:

א) להכניסו מחמה לצל מותר בכל אופן (אם אינו כלי שמלאכתו לאיסור, או שאר סוגי מוקצה).

ב) לשרותו ולהשקותו מותר רק כשראוי לאכילה או תשמיש בו ביום (אף שכבר אכל סעודתו ואינו צריך אותו להיום, כמבואר בסי׳ שכא ס״ו וסי׳ תק ס״כ; והחילוק ביניהם הוא כיון שבשבת אסור לבשל הבשר וביו״ט מותר).

ג) להדיחן ולשפשפן אסור כיון שהוא טרחה יתירה - אפילו כשראוי לאכילה אם יודע בבירור שלא יצטרכו לו היום (כמבואר בסי׳ שכג ס״ו. סי׳ תק ס״כ. סי׳ תקג ס״ג. סי׳ תקט ס״ט״ו). ואם יכול להיות שיצטרך לו, מותר להדיח אפי׳ כשאין דעתו לזה (כמו כלי שתיה שבסי׳ שכג ס״ו). וכעין זה הוא גם טרחת לערות השומן מעל החלב (שבסי׳ שיט סי״ח).

ד) לשלשל פירות מפני המטר, כשאינו לצורך השבת, יש בזה חילוק בין שבת ליו״ט (בסי׳ שלח ס״ח וסי׳ תקכא). וגם ביו״ט אסרו להורידם בסולם - ״מפני הפסד ממונו״, אף שברור שלצורך סעודת יו״ט מותר.

ה) בכל הדוגמאות האלו לא מיירי שמכין ממש משבת ויו״ט לחול (כמו זה המבואר בסי׳ נד ס״י שמביא יין להבדלה, או לקידוש ליל ב׳

שבסי׳ תקג ס״ג, או לחפש בס״ת המבואר שם), שבזה אסור בכל אופן, שהוא מכין משבת ויו״ט לחול ממש.

◆ ◆ ◆

ברכת שהחיינו בקריאת המגילה

הרב ברוך אלכנסדר זושא ווינער
ר״מ בתות״ל ״חובבי תורה״, רב ושליח כ״ק אדמו״ר בברייטון ביטש

בשו״ע או״ח סי׳ תרצב ס״א כ׳ בענין ברכות המגילה ש״ביום אינו חוזר ומברך שהחיינו. הגה: וי״א אף ביום מברך שהחיינו״. ובסי׳ אדה״ז פסק כהמחבר שלא לברך עוה״פ ביום, והצ״צ בסוף ס׳ פס״ד פסק כהרמ״א.

וטעם הרמ״א לפסוק כתוס׳ הוא משום דעיקר מצות קריאה ביום כמ״ש במ״א, וכ״כ בתוס׳ מגילה ד, א ד״ה חייב. וצ״ע דגם אם אין עיקר המצוה בלילה מ״מ ברכת שהחיינו על ״הטפל״ פוטר שהחיינו על עיקר המצוה, כדמצינו בעשיית סוכה דיכול לברך שהחיינו על העשייה ופוטר שהחיינו על מעשה המצוה כשיאכל בסוכה כמ״ש בסוכה מו, א, עיי״ש בתוד״ה ׳נכנס׳ ובסי׳ תרמא.

מיהו בשו״ת נוב״ק סי׳ מא כתב דכוונת התוס׳ במגילה היא דביום הוא מצוה מדברי קבלה ובלילה אינו אלא מדרבנן. ולפ״ז י״ל דכשקבעי המצוה בימי מרדכי ואסתר הי׳ לקרוא ביום ואז נתקנו הברכות, וכשהוסיפו מצוה דרבנן לקרוא גם בלילה לא נעקר המצוה והברכה ממקומו הראשון.

ברם מפשטות לשון התוס׳ משמע דמעלת היום היא משום ״דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא״, ועי׳ בראי״ש דהוא משום דביום הוא זמן משתה ושמחה ומשלוח מנות ומתל״א.

וי״ל דכיון דעיקר התקנה של ברכת שהחיינו הוא מצד השמחה כמ״ש בתוס׳ סוכה מו, א ד״ה ׳העושה׳, לכן כשיש איכות חדש של שמחה ע״י פרסומי ניסא של מצוות שביום פורים שפיר מברך עליו, דבערך השמחה של לילה הוי שמחה חדשה (ע״ד ברכת נישואין בפנים חדשות), ועי׳ באו״ח סי׳ רסג דנוהגין דכשיש כמה בעה״ב על שלחן אחד דכשמוסיפים להדליק עוד נרות מברכים מפני שניתוספה בשמחה.

אבל המחבר פסק כהראשונים דאינו חוזר ומברך ביום, ובביאור הגר״א כתב ״דלא גרע מאם בירך אסוכה ולולב בשעת עשייה״. וכנראה דהכוונה דאע״פ שבלילה אינה עיקר המצוה מ״מ אינו גרוע מלברך על

עשיית סוכה ולולב בימים שלפני החג דמ"מ יש שמחה ושפיר מברך. ולכאו' דבריו צ"ע דהרי בעשיית לולב וסוכה יש עכ"פ מעשה מצוה של עשייה, אבל במה שאוחז המגילה בידו בלילה אינו כלום אם סוברים שאין עיקר המצוה דקריאה בלילה, והרי"ז דומה לברכת שהחיינו על שופר ביום ב' דר"ה דלא יצא בהברכה של יום א' משום דאין מצוה בעשיית השופר כמ"ש במ"א סי' תרסב, ומה שאוחז השופר ביום א' אינו כלום לפטור ברכת שהחיינו ליום ב'.

ונראה דכוונת הגר"א היא דכיון דתקנו חז"ל לקרוא בלילה יש בזה גם ענין של מצות קריאת המגילה אע"פ שאין בה המעלות ושלימות של קריאה ביום, ולא גרע ממצות עשיית לולב וסוכה דג"כ אין בו כלל השלימות של עשיית המצוה בפועל ממש של נטילת לולב וישיבת סוכה בחג עצמו. ועי' בראי"ש סוכה שם.

ומה שהצ"צ פסק כהרמ"א עיי"ש דבאמת לא הכריע בעיקר המחלוקת בין המחבר והרמ"א, כ"א דפסק לברך כיון דבברכת שהחיינו מברכים גם על הספק.

◆ ◆ ◆

הערות בשו"ע הלכות תערובות

הרב דב טברדוביץ
ראש מכון לסמיכה - ישיבת תות"ל המרכזית, כפר חב"ד

בשו"ע יו"ד סימן קב סעיף ג כתב שכלי שנאסר ונתערב בכלים כשרים בטל ברוב, - ואינו נחשב כדבר שיש לו מתירין אע"פ שיש דרך להתירו ע"י הכשר, דמ"מ כאן שצריך הוצאות להכשירו ה"ז בטל.

ובט"ז ס"ק ח כתב שעכ"פ אין להשהותם זמן מרובה שמא יבשל תבשיל שיהיה מבושל בכל הכלים הללו ונמצא שיש כאן ודאי איסור. ויש להעיר, דלכאורה מהו החשש, והרי מובא לקמן בסימן קג סעיף ה שכלי שאינו בן יומו הוא טעם פגום ואינו אוסר, וא"כ מה חשש כ"כ שישארו הכלים זמן מרובה - והרי גם אם כן יהיה הרי לא יגרמו איסור בדיעבד כיון שהוא טעם פגום. ואולי חשש לדבר חריף דהיינו שבדבר חריף אסור גם בכלי שאינו בן יומו, כמובא בסימן קט סעיף ו, ולזה חשש הט"ז שמא יהיה תבשיל חריף שיבוא לידי איסור גם בכלי ישן.

[ועוד אפשר שחשש הט"ז שמא יבשלו כל יום בקדירות ואז אינם נפגמים כלל. אך זה דוחק כי הרי יש שבתות וכיו"ב שאז מן הסתם אין משאירים ע"ג האש הרבה כלים, וממילא שוב ה"ז טעם פגום].

◆

בשו״ע יו״ד סימן קג בתחילה מובא שטעם פגום אינו אוסר, וראה במשבצות זהב (א) שמביא שיש שני דעות מדוע זה מותר: או משום שטעם פגום בטל ברוב היתר; או שטעם פגום, כיון שאינו ממשות, הרי הוא היתר גמור. והנפק״מ בין הטעמים: אם יש תועלת בגודל שהגדיל מדת המאכל והתועלת חשובה יותר מחסרון הטעם, כמובא בסעיף ב.

ויש להעיר, דלכאורה יש עוד נפק״מ בכל תבשיל שנפל בו איסור ונתבטל בס׳ - והאיסור הוא מין דבר שעתיד ליפגם, כגון כשיתקרר המאכל יהיה טעם פגום: האם יש חיוב להמתין עד שיתקרר. דאם זה מדין ׳ביטול׳ א״צ להמתין, כי מיד כבר בטל בס׳; אבל אם הוא מדין ׳היתר׳ א״כ יש להמתין עד שיתקרר כדין דבר שיש לו מתירין המובא בסימן קב שיש להמתין עד שיהיה היתר גמור, כגון ביצה שנולדה ביו״ט ונתערבה באלף דאינה בטילה כיון שיהיה לה היתר גמור לאחר יו״ט, וגם כאן לכאורה יש לו להמתין שיהפך הטעם האיסור לפגם.

וזה לא ראיתי מוזכר בפוסקים, ואפשר שכיון שזהו דבר שאינו שכיח - דבר שרק אח״כ יפגם, לכך לא הוזכר.

אבל באמת אפשר שודאי א״צ להמתין, כי גם אם עתה הוא לשבח ובטל ברוב, הרי נמצא שנכנס שם טעם איסור מועט, וא״כ לעולם נשאר בזה גדר שיש בו איסור מועט כדין השביח ולבסוף פוגם, שמוזכר בסעיף ב שהוא אוסר כיון שנתן בו טעם, - ואע״פ שבשו״ע מדובר בטעם גמור וכאן מדובר שאינו בנותן טעם, מ״מ מובן שגם כאן טעם מועט שנכנס ורק מטעם ביטול האוכל מותר, וא״כ מה ירויח אם ימתין שכל ענין זה יהיה גדר טעם מועט של איסור. [ומ״מ יש לעיין בזה דאפשר שטעם מועט, כיון שאין נקרא שם איסור על התערובות - א״כ אח״כ נעשה היתר גמור ממש].

◆ ◆ ◆

בדין השכמה בבוקר בעלות השחר בשוע״ר

הרב נחום גרינוואלד
ניו דזערסי

השכמה עבור תפילה

כותב רבינו בשולחנו במהדו״ב ס״א ס״א: **וכן צריך כל אדם בבקר להתגבר על יצרו כארי לקום משנתו קודם אור הבוקר לעבודת בוראו**

כדי שיהא הוא מעורר השחר כמ״ש אעירה השחר אני מעורר השחר ואין השחר מעיר אותי וזו מדה בינונית.

ותמוה שרבינו השמיט עבור ה״מדה בינונית״ מש״כ במהדו״ק ס״א ס״ד בשם הטור והרמ״א ש״אם אינו יכול להשכים קודם אור הבוקר מכל מקום לא יאחר זמן התפילה שהציבור מתפללין״. וצ״ב בטעמה של השמטה זו?

ועוד יש לעיין בסידור ההלכות שבמהדו״ב, שכן פותח בדין השכמה קודם אור הבוקר, ומיד בסעיף שלאחרי זה מביא על מעלת קימת חצות ליראי שמים ומאריך שם על הדינים המסתעפים מקימת חצות מה יש לקונן ומה יש ללמוד, ואילו בדין השכמת אור הבוקר אינו מבאר כלל מה עליו לעשות בהשכמה זו בניגוד למהדו״ק שמבאר בהמשך הסעיף מה יש לעשות בהשכמה זו, ותמוה פשר הדבר?

והנראה בזה, דהנה באמת המעיין בהלכה זו כפי שבאה במהדו״ק יראה ששונה דין השכמת הבוקר בין שתי המהדורות. במהדורה קמא דין השכמת הבוקר קודם אור הבוקר, או מאוחר יותר, הוא דין בתפילה, שלכן מביא כבר בסעיף ד שאם מי שקם מאוחר חייב לקום לפחות עבור התפילה.

ומבוסס הדבר על דברי הרמ״א בסעיף א שמיד בסעיף ראשון בדין השכמת הבוקר קודם השחר הוסיף: ״ועל כל פנים לא יאחר זמן התפילה שהציבור מתפללים״, שמשמע מכך בעליל, שחובת התפילה היא היא שמחייבת האדם לקום עבורה בזמן הראוי לה, ומכיון שחובת התפילה והק״ש הרי מעיקר הדין מתחילה בעלות השחר (כי מצות ק״ש כוותיקין הוא מעט קודם נץ החמה כמבואר בסנ״ח ס״א) ועם אמירת התמיד (שאמירתו היא רק ביום), הרי התחלת התפילה בעלות השחר. ולכן יש להשכים בעבור התפילה בעלות השחר. ועל כך מוסיף אפוא הרמ״א, שאם איחרו את עלות השחר עכ״פ יקום עבור תפילת הציבור.

ובנוסף לזה יש גם גדר השכמה, - ״קודם אור הבוקר להתחנן לפני בוראו ... בשעות שמשתנות המשמרות״ המבואר בסעיף ח׳ (מהדו״ק), והוא גם דין השכמת הבוקר עבור תפילה המבואר בסימן זה שבמהדו״ק.

ברם דין השכמת הבוקר שבמהדו״ב הוא דין כללי בעצם הנהגת ועבודת האדם, שאין לו לישון אחר אור הבוקר, אלא חייב להיות מוכן לעבודת ה׳ מאותו זמן ואילך ואין זה קימה עבור עבודה מיוחדת לתפילה.

וי״ל שיסודו של דין זה הוא האיסור שאין לישון ביום יותר משינת הסוס, שנפסק כך בטור בסי׳ רלא שמביא: ״גרסינן בסוכה א״ר אסור לישן

ביום יותר משינת הסוס וכמה היא שינת הסוס שתין נשמין אביי הוה נאים כדמעייל מבי כובא לפומבדיתא קרי עליה רב יוסף עד מתי עצל תשכב״. הרי שכל שינה ביום יותר משיתין נשמין שנחשב כשינת ארעי, הוי בגדר עצלות שהוא היפוך עבדות ה׳.

בין השכמה לחצות להשכמה בעלות

והנה לפי זה מובן שקיים הבדל גדול בין סעיף א שמבאר דין קימה למדה בינונית קודם עלות השחר, לבין סעיף ב על החובה לקום בחצות. לפי המהדו״ב חובת קימה בעצמותה היא אך ורק החובה לקום קודם אור הבוקר, ואילו בחצות הלילה אין בעצם שום דין השכמה, ורק למטרה מסויימת של תיקון חצות יש חוב לקום.

כלומר, שדין קימה בחצות הוא דין המסתעף מעצם חובת קינה ולימוד שבחצות, ואם בזמן מן הזמנים לא יהיה דין קינה בחצות אין שום חובה כלל לקום בחצות, כמו למשל אם קם אחרי אשמורה השלישית שכבר איחר את הזמן של חצות, הרי כבר אין ענין לקום אז מטעם קימת חצות; ברם בדין השכמה קודם אור הבוקר הרי אין זה קשור כלל לשום עבודה מיוחדת, אלא שעצם ענין של עבודת ה׳ מחייב אותו לקום קודם אור הבוקר בלי שום עבודה מיוחדת, ולכן אכן אין רבינו מבאר שום עבודה מיוחדת בזמן ההוא.

ולפי״ז מבואר מדוע בסעיף א שתק רבינו לבאר למה ובשל מה יש לקום, ואילו מיד בסעיף ב האריך בפרוטרוט לדון על סדר תיקון חצות ומעלת קימת חצות, כי כאמור רק בשל מעלתה המיוחדת של תיקון חצות יש ענין לקום בשעה זו. (משא״כ במהדו״ק מלכתחילה כל דיני קימה הם רק למטרות מסויימות בלבד, ואין דין קימה בעצם)

ומעתה יתברר ביתר שאת מה שביארנו גם בהבדל בין שתי המהדורות, שבדין השכמה הבוקר שבמהדו״ב דין ההשכמה אינו תלוי בשום עבודה מיוחדת, אלא עצם חובת ההשכמה, משא״כ במהדו״ק שענין ההשכמה הוא עבור התפילה.

לפי זה נראה לומר שההבדל להלכה בין שתי המהדורות הוא בדין השכמה בשבת בבוקר, שלפי המהדו״ק הרי מכיון שבשבת (לכאורה) לא נוהגים להתפלל על החורבן בחילוף אשמורת אין שום דין השכמה קודם אור הבוקר, אלא מלכתחילה יש חובה רק לקום רק לזמן תפילת ציבור, אולם לפי המהדו״ב דין השכמה קודם אור הבוקר אינו תלוי בתפילה כלל, ולכן אין בכך שום הבדל בין ימות החול ושבת. [אולם לפי המהדו״ב אלו שקמים בחצות קמים גם בשבת לתיקון לאה וללמוד תורה,

ששייך גם בשבתות ובימים, כמבואר בשערי ציון ובסידור רבינו בסדר תיקון חצות. וראה בסעיף הבא מה שנבאר בגדר תיקון חצות].

מקור לדין מיוחד של השכמה

ונראה שדבר זה למד רבינו מדברי הטור (שכל סגנון סעיף זה במהדו"ב הוא עפ"י דברי הטור ולא כפירוש הרמ"א), דיעויין בלשון הטור שכותב: "לכן צריך האדם להתגבר כארי בבקר לעבודת בוראו ואף אם ישיאנו יצרו ... איך תעמוד ממטתך ועדיין לא שבעת משנתך התגבר עליו לקום, שתהא אתה מעורר השחר ולא יהא הוא מעירך". ואח"כ מוסיף עוד ענין: "וכ"ש אם ישכים קודם אור הבוקר לקום ולהתחנן לפני בוראו מה יופיו ומה טובו...". ומכך למד רבינו שבקימה קודם אור הבוקר קיימים שני עניינים: א) עצם ההשכמה כחלק מעבודת ה' להעיר השחר. ב) קימה בכדי להתחנן בחילוף אשמורת קודם אור הבוקר. והן הן דבר אדה"ז שיש דין קימה בעצם.

ובמיוחד בולט הדבר בדברי הטור שמסיים סימן רמא (ח"א שבטור או"ח) הבא בהמשך לסימנים הדנים ב"סדר הלילה" ש"וקודם שיאיר הבוקר ימהר לקום בזריזות לעבודת הבורא יתעלה ולא יהא הבוקר מעירו אלא יעירו הוא וכו כדלעיל (סימן א)". הרי שדין השכמת הבוקר אינו תלוי כלל בעבודת ה' אלא עצם השתעבדות לעבודת מחייב שהאדם יתעורר כשבוקר אור.

מכיון שכך יובן היטב את השאלה הראשונה ששאלנו, מדוע השמיט רבינו הדין שבאם אינו יכול - יקום לפחות לתפילת הציבור - שהביאו במהדו"ק? שכן כאמור תינח במהדו"ק שכל דין השכמה בה הוא רק דין בעבודת התפילה, מובן שעיקר ההשכמה היא עבור התפילה, ולכן אם במקרה איחר התפילה עבור חורבן הבית של קודם אור הבוקר, הרי עדיין עיקר דין השכמה הוא בשביל התפילה, שזהו מועד תפילת הציבור. ברם במהדו"ב שאין דין השכמה קשור כלל בתפילה, אין רבינו מזכיר כלל דין זה לקום עבור תפילת הציבור דוקא, אלא כל אימת שהתעורר בבוקר אפילו הרבה לפני תפילת הציבור, חייב לקום מיד. ולכן לא הביא רבינו כאן דין זה כלל ועיקר.

◆ ◆ ◆

שינויי נוסח בשו״ע אדה״ז הל׳ פסח

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים עיה״ק

במהדורה הראשונה של שו״ע אדמו״ר (שקלאוו תקע״ד), סי׳ תמז סעיף לו, נדפסה ההלכה בנוסח הבא:

אבל מיני מלוחים שבכל השנה אינן נאכלים בלא הדחה כגון דגים יבישים או המלוחים בחבית (שקורין הערינג) שהן מלוחים מזמן מרובה ואינן נאכלין בלא הדחה, ובשר מלוח אפילו הוא לח ואפילו נמלח מקרוב אין דרכו להאכל בלא הדחה, ולפיכך אין לחוש שמא ישכח להדיחו ומותר לאכלו בפסח על ידי הדחה שישרנו שלשה פעמים במים בתוך כלי של פסח וידיחנו יפה ויעבור מעליו משהו חמץ הדבוק בו הרי זה משובח.

וב׳לוח התיקון׳ שם:

[א] הדחה שישרנו שלש׳ צ״ל הדחה.

[ב] שלשה כו׳ בתוך כלי צ״ל ואם ישרנו בתוך כלי כו׳.

במהדורות הבאות (סדילקוב תקפ״ו, זיטאמיר תר״ח) תיקנו, והדפיסו בנוסח הבא:

..ומותר לאכלו בפסח על ידי הדחה ג׳ פעמים במים ואם ישרנו בתוך כלי של פסח וגם ידיחנו יפה ויעבור מעליו משהו חמץ הדבוק בו הרי זה משובח. (אלא שבסדילקוב נדפס בטה״ד ״ויעבור עליו״ במקום ״ויעבור מעליו״).

וב׳לוח התיקון׳ שבדפוס זיטאמיר ניתוספה ההגהה הבאה:

ובכתבים של הרב המפורסם מוה׳ יהודא ליב ז״ל אחיו של הגאון הקדוש ז״ל נמצא שצריך להגיה כאן, וכצ״ל: [ומותר לאכלו בפסח] ע״י הדחה שישרנו שלשה פעמים במים בתוך כלי של פסח וידיחנו יפה ויעבור מעליו משהו חמץ הדבוק בו והמחמיר בכל ענין ה״ז משובח (ב״ח לבוש).

בשנים המאוחרות יותר נפוצו המהדורות של וילנא (שממנה צולמה המהדורה של קה״ת) ושטעטין, ושם נדפס בנוסח דלהלן שהורכב כנראה מכמה נוסחים:

ומותר לאכלו בפסח ע״י הדחה שישרנו ג״פ במים ואם ישרנו בתוך כלי של פסח וגם ידיחנו יפה ויעבור מעליו משהו חמץ הדבוק בו הרי זה משובח.

במהדורת ״עוז והדר״ (ירושלים תשנ״ג) השתמשו בכמה נוסחים, וגם ב׳לוח התיקון׳ של זיטאמיר ובדברי קצוה״ש, והגיעו לנוסח הבא (הסוגריים העגולים והמרובעים נדפסו גם הם שם):

ומותר לאכלו בפסח על ידי הדחה שישרנו שלש פעמים במים (ואם ישרנו בתוך כלי של פסח וגם ידיחנו יפה) [קודם הפסח בתוך כלי של פסח וידיחנו יפה] ויעבור מעליו משהו חמץ הדבוק בו [והמחמיר בכל ענין] הרי זה משובח.

וראויה היא הלכה זו שיעיינו בה היטב, ויבררו את מקחו של אותו צדיק.

◆ ◆ ◆

שיעור העדפת קרובים בצדקה

הרב מרדכי פרקש
שליח כ״ק אדמו״ר - בעלוויו, וואשינגטון

א. בשו״ע יור״ד סי׳ רנא ס״א כותב ד״קרובו צריך להקדימו לכל אדם״. ועיי״ש ברמ״א. ויש לבאר כמה הוא השיעור שיתן לקרוביו.

וה׳אור זרוע׳ הל׳ צדקה סכ״ב מביא המשנה בפאה פ״ח משנה ו לענין מעשר עני: ״היה מציל נותן מחצה ונוטל מחצה״, והיינו כשרוצה להציל עבור קרוביו העניים, ולא לחלקם לעניים שבאו, יציל חצי בשביל קרוביו וחצי הנשאר יחלק לעניים סתם. ומזה לומד האו״ז ד״אדם שעישר את ממונו או נתן כך ממונו לצדקה, שיכול ליתן לקרוביו מאותה צדקה או מאותו מעשר עד מחצה״, ועיי״ש שמביא עוד דעה ששני חלקים יתן לקרוביו. אבל למעשה מסיים וז״ל: ״ונראה בעיני דוקא שהפריש הצדקה כדי לחלק בין עניי העיר או בין עניים בעלמא, אז לא מצי ליתן לעניי קרוביו אלא למר מחצה ולמר שני חלקים, אבל אם הפריש הצדקה בסתם, ולא גילה בדעתם בשעת הפרשה שיש דעתו לחלקה בין עניי העיר ובין עניים דעלמא, **זכו בה קרוביו עניים**, כי מסתמא כל הנותן צדקה על דעת התורה נותן, והתורה אמרה ענייך קודמין לעניים אחרים. ועוד, הואיל והוא עשיר, קרובים העניים אינם מוטלים על הגבאי שבעיר לפרנסם כי אם עליו כדפרישית לעיל, נמצא שזו הצדקה שלהם היא, הלכך הם זכו בה, כך נראה בעיני אני המחבר״, עכ״ל.

דעת ה׳גן המלך׳ והכרעת המהרש״ם

ב. בשו״ת מהרש״ם (ח״א סי׳ לב) מביא מתשובת ׳גן המלך׳ סי׳ ע [=והוא לבעל ה׳גינת ורדים׳, ואין הס׳ תח״י לעיין בו. מ.פ.], שכתב

בפשיטות דבסתם צדקה יתן מחצה לקרוביו ומחצה לעניים אחרים, ודבריו מיוסדים על המשנה דפאה הנ״ל. אבל המהרש״ם מביא דברי ה׳אור זרוע׳ הנ״ל, וכותב שכן הוא בפסקי ׳ריקאנטי׳ סי׳ סג [אינו תח״י. מ.פ.], ומכריע דלפי דעתם ״מוכח דהקודם קודם לגמרי וזוכה בכל״. וכותב שכן מפורש ב׳תנא דבי אליהו׳ (ח״א ריש פרק כז): ״אם יש לו לאדם מזונות בתוך ביתו ומבקש לעשות מהן צדקה כדי שיתפרנסו אחרים משלו כיצד יעשה, בתחלה יפרנס את אביו ואמו, ואם הותיר יפרנס את אחיו ואחיותיו, ואם הותיר יפרנס בני משפחתו, ואם הותיר יפרנס בני שכונתו וכו׳״. ועיי״ש במהרש״ם שמבאר דלא יסתור זה להמפורש בשו״ע סי׳ רנז ס״ט שלא יתן אדם כל צדקותיו לעני אחד בלבד, עיי״ש מה שביאר.

עכ״פ מבואר דעת המהרש״ם דהדין דקרוב קודם הוא שיתן הכל לקרוביו. ולכאו׳ דבריו כראי מוצקים מדברי הראשונים הנ״ל ולא כדעת ה׳גן המלך׳.

ובאמת ב׳ערוך השולחן׳ סי׳ רנא ס״ד הקשה טובא: ״דאם נאמר דברים כפשוטן דאלו קודמין לאלו, ואלו לאלו, דהכוונה שאין צריך ליתן כלל למדריגה שאחר זה, לפי״ז הא הדבר ידוע שלכל עשיר יש הרבה קרובים עניים, וכ״ש לבע״ב שהצדקה שלו מועטת, וא״כ לפי״ז אותם העניים שאין להם קרובים עשירים ימותו ברעב, ואיך אפשר לומר כן״?!

ולכן מחדש ה׳ערוה״ש׳ ״דבוודאי כל בע״ב או עשיר הנותן צדקה מחוייב ליתן חלק לעניים הרחוקים אלא דלקרוביו יתן יותר מלשאינו קרוביו, וכן כולם כמדרגה זו״.

אבל אף שדבריו נראים מצד הסברא הרי מצאנו דעת המהרש״ם שמיוסד על דברי ראשונים שלקרוביו יקדים הכל וכנ״ל.

דעת ה׳חתם סופר׳ בנידון

ג. בשו״ת ׳חתם סופר׳ (יור״ד סי׳ רלא) דן ב״ההוא מרבנן שהשיא בנו שהוא בחור מופלג והשיאו לבת ת״ח, והתחייב ליתן בכל שבוע ג׳ זהב מינץ להרב שיזין הזוג על שולחנו משך ו׳ שנים רצופים, כדי שילמוד הבן אצל חותנו הרב נ״י. והן עתה כבד עליו עול הסבל, ושאל אם מותר ליתן סך הנ״ל ממעות מעשר שרגיל להפריש מן הרווח שיזמין לזה״?

וכותב החת״ס בסיומו שם: ״אם מיד בשעת נישואים הי׳ דעתו לחייב עצמו לפרנס הזוג ו׳ שנים ממעות מעשר שפיר דמי; ומ״מ נ״ל מהיות טוב, יחלק המעשר ויתן חציו לעניים דעלמא וחציו לבנו, דוגמא להא דתנינן משנה ו׳ פ״ח דפאה הי׳ מציל וכו׳ עיי״ש״.

לכאורה מרהיטת לשונו משמע שסובר כדברי ה׳גן המלך׳ הנ״ל דמחלק חציו לבניו וחציו לעלמא. אמנם בפשטות י״ל דגם החת״ס יסבור דלכתחילה לא צריך אדם לגרע חלק קרוביו בשביל עניי עולם וכדברי המהרש״ם הנ״ל, רק דבעובדא זו הנה המדובר הי׳ בבעל פרנסה שנתן צדקה ומעשר, ועכשיו הוכבד עליו ורוצה לפרנס בנו ע״י מעשרותיו, דבאופן כזה דווקא כותב החת״ס ש״מהיות טוב״ לא יקח מהמעשר בשביל קרוביו יותר ממחצה ״דוגמא להא דתנן״, דהמשנה בפאה הוא רק דוגמא **בעלמא** וחומרא מיוחדת בנידון זה, אבל לא להוכיח מכאן שדעתו הוא כ׳גן המלך׳.

שקו״ט בדברי החת״ס

ד. אבל יש להעיר ממש״כ החת״ס (שם סי׳ רלד) לגבי קדימת עניי ירושלים לשאר עיירות בארץ ישראל: ״דכל הקדימות אינם אלא **להקדים** ולא לדחות נפשות ח״ו, וע״כ אם שניהם שווים שצריכים להחיות נפשם בלחם צר ומים לחץ נאמר זה קודם, אבל כשיש לאנשים בירושלים אפי׳ רק לחם צר, שוב אין להם שום תביעה עד שיגיע לכל א׳ מעיירות אחרות ג״כ **כשיעור הזה**, ושוב **מהנותר** שיצטרכו למותרות לכסות וכדומה יש הקדמה למיקדם עד **שיהי׳ שוה בשוה** בזה ג״כ, וכן בכל מילי **לא אמרו לדחות אלא להקדים**״.

וצ״ב אם דעתו בנידון זה, דהיינו הקדמת ירושלים לגבי שאר א״י, האם הוא גם לגבי דין הקדמת קרובים. וצדדי הספק הוא ממש״כ הוא עצמו בסי׳ רלא שם בשם רבו ה׳הפלאה׳, וז״ל: ״אמנם ראיתי במורי הפלאה על התורה פ׳ ראה ״כי יהי׳ בך אביון באחד שעריך״ דדריש ספרי ״אביון״ - ״התאב תאב קודם״, ושוב דריש ״עניי עמך קודמין וכו׳ ועניי קרוביך קודמין״ - כ׳ ז״ל: לכן הקדים התאב תאב קודם, לומר - עניי עירך קודמין לעניי עיר אחרת היינו אם שניהם צריכים למזון או לכסות, אבל אם עניי עירך יש להם כדי חיותם אלא שאין להם הרוחה כלל לזה עניי עיר אחרת קודמין לעניי עירך - דהתאב תאב קודם. עוד דריש בספרי ״כי יהי׳ בך אביון״ - ״בך״ ר״ל ״בעצמך״, היינו בני ביתו קודמין אף לבני עירו, ואמר הגאון ז״ל דלהכי כתיב ״כי יהי׳ בך״ קודם ״אביון״, לומר - לעניי בני ביתו וכדומה לא אמרי׳ התאב תאב קודם אלא קודמים בכל צרכיהם אפי׳ לעניי עירך שאין להם מזון ומחיה כלל״.

ולכאו׳ מפורש כאן דלגבי קדימת קרוביו אמרינן שדוחה שאר העניים ולא רק שמקדימם, שהרי כותב במפורש שהם ״קודמים בכל צרכיהם וכו׳״.

אבל יש לחלק ולומר שהמדובר כאן ב׳הפלאה׳ הוא דווקא **בבני ביתו** ממש, שהוא מפרנסם ומכלכלם, דבזה אמרינן דיקדים הצטרכותם לעניי עירך; אבל לגבי שאר קרובים שנקראים ״ענייך״, דהיינו שהם מוטלים עליו, אבל סוכ״ס אין הוא הזן ומפרנסם במצב שיש להם, ורק עתה שאין **להם** מטילים החוב עליו לפרנסם - צע״ג אם יסבור החת״ס שיקדים הרווחה שלהם לגבי **רעבון** של עניי עירך או עניי עולם.

ונראה שמפורש הוא ג״כ בדברי החת״ס עצמו בסי׳ רכט שם. שנידון השאלה הוא: ״ההוא מרבנן דדחיקא שעתא טובא **לאבותיו** והמה מכובדים בני טובים, ואינם יכולים להתפרנס מקופה של צדקה, והבן אין ידו משגת לתת להם כל צרכם, כי טיפולו וצרכי ביתו מרובים, מהו שיכול ליתן להם מעשרו שרגיל להפריש מממונו **מבלי תת לשום עני אחר** הן קרוב והן רחוק עד שיתפרנסו אבותיו בכבוד וברווח״?

וכותב שם: ״לע״ד לא מיבעי דאיסורא ליכא אלא חיובא נמי איכא, ואינו רשאי לתת מעשרו לשום עני טרם שיהי׳ לאבותיו מסת די פרנסתם ... אע״כ לומר, אע״ג **דבשאר עניים קרובים מצוה לחלק, אבל באביו צריך לתת לו את הכל**״. עיי״ש.

לכאו׳ מפורש דעתו דבסתם עניים קרובים יש דין של חלוקה עם שאר סוגי העניים, ורק ביחס לאביו מחדש החת״ס שאז יצטרך **לתת לו את הכל**.

ומפשטות לשון התנדב״א הנ״ל נראה כן, שכותב: ״אם הותיר יפרנס את בני משפחתו, ואם הותיר יפרנס את בני שכונתו, ואם הותיר וכו׳״, משמע לכאו׳ שמשוה קדימת משפחתו לקדימת עניי עירך: דכמו דעניי עירך אין להקדימם ולתת להם הרווחה אם אין לעניים אחרים מה לאכול, כמו״כ אין להקדים **הרווחת קרובים** כשיש להם כדי חיותם, בזמן שלעניי עירך אין אפי׳ כדי חיותם. והא דכתב דקרובים דוחים, היינו כנ״ל בבני משפחה דווקא שמחוייב לפרנסם.

ובאמת גם בדברי הראשונים שנזכרו באור זרוע הנ״ל, מפורש עוד טעם שיקדים לקרובים לגמרי, משום שהגבאי צדקה לא יפרנסם. וא״כ י״ל שאז דווקא שאחרים יקבלו מהקופה והם לא יקבלו בגלל קרובם העשיר אכן יש להקדימם ואפי׳ להרווחה. וא״כ מסתבר דבמקום שיש עניים אחרים שאין להם ממי להתפרנס כדי חיותם וכגון שאין שם קופת צדקה, בזה אכן לא מצאנו שיתן הרווחה לקרובים ולא יתן לעניי עולם את רעבון בתיהם.

ולמעשה ראה ג"כ בשו"ת אגרות משה (יור"ד ח"א סי' קמד) ושם דן באחרים שרוצים להפריש כל הצדקה לאחיהם הצעיר שיוכל ללמוד וכו'. ובאריכות מבאר הדין שלא יתן צדקותיו לעני אחד, וכותב בא"ד: "דלגבי רחוקים, כשאיכא קרוב **ליכא עליו כלל חיוב מצות צדקה לאחרים** כיון שילפינן מקרא דצדקה דהקרוב קודם", ומדייק כן מדברי התנדב"א הנ"ל. ומסיים: "אין לפטור עצמו מכל הצדקות **שיהי' בזה חילול השם** שבנ"א לא יאמרו שאין חוששין למצות צדקה והחזקת תורה, וגם יגרמו שאחרים לא יתנו, לכן יעשו שחלק הגדול יפרשו עבור אחיהם, וחלק צדקה יתנו לשאר הצדקות וכו'" עיי"ש.

◆ ◆ ◆

"הפריש הקום מן החלב"

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

כתב רבינו הזקן בשו"ע סשי"ט סעיף כה: המחבץ דהיינו שלוקח חלב ונותן בו קיבה כדי לחבצו חייב משום בורר, שהרי הפריש הקום מן החלב, וכן אם נתן הקום בתוך כלי גמי ומי החלב נוטפין מתוכו הרי זה תולדת בורר אוכל מתוך פסולת.

והנה שני אופנים אלה מקורם ברמב"ם וברש"י (שהובאו במגן אברהם על אתר): דהרמב"ם (הל' שבת פ"ז ה"ו) כ' "הלוקח חלב ונתן בו קיבה כדי לחבצו הרי זה חייב משום תולדת בורר, שהרי הפריש הקום מן החלב". ורש"י (שבת מה, א ד"ה המחבץ) כ' "המעמיד החלב בקיבה, ולי נראה מחבץ עושה כמין כלי גמי ונותן הקפוי בתוכו ומי החלב שהם נסיובי נוטפין".

והנה המגן אברהם כשהעתיק דברי רש"י שינה מ"קפוי" ל"קום", וכן העתיק ממנו רבינו הזקן.

ולכאורה הדבר צריך ביאור, דהרי בהלכות נדרים פליגי הרמב"ם והראב"ד במשמעות תיבת "קום", דהרמב"ם (הל' נדרים פ"ט ה"ח) פירש דקום היינו "המים המובדלין מן החלב", והראב"ד בהשגות שם פליג עליו ופירש דקום היינו ה"קיפוי". וגם רש"י בנדרים ס"ל כהרמב"ם. ואם כן מדוע מפרש כאן המג"א ואדה"ז דמ"ש רש"י "קפוי" היינו "קום".

והמחצית השקל לכאורה הרגיש בקושי זה, ופירש שהכוונה היא שמערב את הקום עם הקיפוי, ומ"ש ומי החלב יורדים היינו הקום. אבל בדברי רבינו הזקן צ"ע לכאורה.

[ולהעיר גם שהמפרש ב׳רמב״ם לעמ׳ בהלכות שבת שם כתב בפשטות ד״קום״ שברמב״ם שם היינו הקיפוי ולא מי החלב, היפך דברי הרמב״ם בהל׳ נדרים שם. אם כי בכלל יש לומר דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם ואין ראי׳ לשאר ההלכות].

◆ ◆ ◆

מקבילות והערות ביו״ד

– הלכות בשר בחלב –

הת׳ זאב וועלוועל גופין
תות״ל - 770

גל׳ מהרש״א פז, ב: בדין בישול אחר בישול בב״ח. עייג״כ לק׳ פרמ״ג ש״ד סקי״ח, וגל׳ מהרש״א פז, יד.

ש״ך פז סקי״ט: דין דומה לזה ב״י צה, ג. ט״ז צה, ח.

פרמ״ג מ״ז צא, ה: [לקראת סוף ד״ה ומיהו] ״אלא משמע כל שהקדירה צוננת אף שעומדת על האש ממש אפי׳ הכי שייך תתאה...״. ראה לק׳ ט״ז צד, סק״א שרש״ל לא ס״ל בעומד על האש ואיס״ב דאינו חם אלא מחמיר ואוסר, והט״ז שם חולק. (ובשיטת הש״ך ציינתי לקמן).

חידושי רעק״א צא, י: ״נכבש צ״ע״. דומה לזה לק׳ רעק״א צה, ב. ברם צ״ע כוונת ה׳צ״ע׳ דרעק״א. די״ל בב׳ אופנים לקולא ולחומרא. לקולא - דנהי דמחמרינן באפוי ומבושל, מ״מ לא נחמיר בכבוש, כי ס״ל לשיטה המובאת בב״י ססצ״א דרק בחומץ מקרי כבוש. או י״ל לחומרא - דאיתא בש״ך סקכ״ד למר ברותח למר בצונן, הנה למר ברותח [המחבר] דס״ל רק ברותח אסור יסכים אפי׳ כבוש דצונן הוא, דינא הכי דאסור. באופן אחר: בש״ך סקכ״ו איתא דרמ״א יודה למחבר דנפל הבשר לתוך חלב דבעי רק קליפה (בבשר חם). וספיקו הוא שאולי במקרה זה לא יסכים בכבוש. (עייג״כ לק׳ גל׳ מהרש״א צו, יב. רמ״א קה, א. גל׳ מהרש״א קה, כב).

ולהעיר, דבפשטות המובא בססצ״א בדיני מליחה, הוא רק מעיקר הדין. דלפי המנהגא, הרי אנן לא בקיאינן בין מליחת צלי למליחה הרבה, ואנן לא בקיאין בין כחוש לשמן. לכן, כל חתיכה הבאה לפנינו, היא כמו מליחה הרבה ושמנה כולה, ואסור. (וי״ל״ע מה הדין באין לו שמנונית כלל).

נקוה״כ צב, ד: [לקראת סד״ה עוד ראיתי גמגום] ״אף כשסילקו להאיסור״. יל״ע כוונתו, דהרי איירי בלח בלח, ואיך יסלקו? (ולהעיר,

שבמקום אחד מצינו סילוק לח, והוא ע״י הקפאה, עיין לקמן רמ״א צח, ד, אבל אינו ענין לכאן).

ט״ז צב סקכ״ה: ״וכתב רש״ל .. כ״ש..״. קצת ק״ל, דהרי הרש״ל הוא דס״ל כ״ש אוסר בכולו?

פרמ״ג מ״ז צב כד: ד״ה ודע, ״כי אם לפי חשבון״. הובא בכו״כ מקומות. ראה גל׳ מהרש״א צב, כח. צד, ג. פרמ״ג ש״ד צד, כב (״עשר ידות״), ועוד.

ציונים והגהות על פרמ״ג צב, פא: ״לא מצאנו ברא״ש״. להעיר מלק׳ קה ש״ך סק״ב, העלה שם אפשרות ״דאולי הוא רא״ש אחר״.

פרמ״ג ש״ד צג, א: ד״ה הנה. עייג״כ פרמ״ג ש״ד סצ״ב סקל״ח, ש״ך סצ״ח סקי״ד.

ט״ז צג, סק״ב: הט״ז, בישוב שיטת הרשב״א כתב ״ומשום הכי הוי כהגעלה ממש״, עיי״ש. וצ״ע טובא כוונתו של הט״ז. דהא הרשב״א עצמו לא אמר דהוי כהגעלה ממש, אלא דהוקלש. והט״ז הרחיק לכת בזה דהוי כהגעלה ממש?!

פרמ״ג ש״ד צג, ד: ״דבאוכל לא שייך נטלפ״ג״. כוונתו בפשטות, ודאי באוכל שייך המושג נטלפ״ג (כגון: צד, ט). אלא הך דאמרינן דמעל״ע מחלייא לפגם, כמו בכלי, זה אינו.

ש״ך צד, סק״א, ט״ז סקי״ב: חילוק בין כף לסכין. בכף החזקה דמשתמשין עד כמה שהוא עגול. ובסכין החזקה דחותכין בכולו, ובזה מסתעף אם נאמן לומר ברי לי כו׳, עיי״ש. ופשוט.

פרמ״ג ש״ד צד, א: ״והמים היוצאים הם שיעור הכף״. השווה ב״י סצ״ח ס״ד ד״ה כתב המרדכי. ולקמן פרמ״ג ש״ד סק״ז.

פרמ״ג מ״ז צד, א: [כג׳ שורות מההתחלה] ״ומיהו אף בעירה מים של בשר כו׳״. צ״ע הכוונה. דלכאורה הוה ג״פ נ״ט להיתירא, ואין מקום לחומרא זו? (ואין לומר דאיירי במים שנתבשלו עם בשר, דא״כ ק׳ מהי כוונתו ״עירה בשר ממש״ שכתוב לפנ״ז, דמה לי בשר ממש, מה לי מים שנתבשלו עם בשר?).

ט״ז צד, סק״א, פרמ״ג מ״ז א: הרש״ל מחמיר בכ״ר שאהיס״ב שעומד אצל האש. יל״ע בחומרת רש״ל אי מחמיר רק כ״ק או אפי׳ כדי כולו, וצ״ע.

בפרמ״ג סד״ה ״בכלי ראשון״, מסיק לט״ז דלדינא כ״ש אוסר כולו בלא הפ״מ (כגל׳ מהרש״א צד, ד. ט״ז קה, סק״ד). לשיטת הש״ך: (ראה צה, סקי״ז. קה, סק״ה) ס״ל דעירוי מבליע רק כ״ק, חוץ מהפ״מ. ובפירוט: עירוי שלא נפסק הקילוח - מבשל כ״ק, מדינא. עירוי שנפסק הקילוח (שהוא, בעצם, חם לתוך צונן) - אוסר כ״ק לחומרא (ראה ש״ך צא, סק״ז). נפק״מ בשבת ובב״ח, דהוי מדאורייתא מחמרינן אפי׳ בנפסק הקילוח (פרמ״ג מ״ז צא, ססק״ה) שלא כגל׳ מהרש״א פז, ג שסתם ואמר רק דהוי ספק מה״ת. ובפשטות י״ל דלא פליגי, וכוונתו - דהיות דהוי ספק מה״ת, לכן מחמרינן.

בענין מה שמובא בסוף ט״ז סק״א, הט״ז מיקל שאהיס״ב אפי׳ על האש. הנה הש״ך קה ססק״ה פליג ומקבל החומרא דעכ״פ בולע כ״ק, וראה שם גל׳ מהרש״א ל״ד דחומרא זו היא דוקא באוכל ולא בכלים.

גל׳ מהרש״א צד, יא: ״הכא מיירי בהי׳ היד סולדת בכף...״, ק״ל: חדא, אין איסור בלוע אוסר היתר בלוע, [אפי׳ ביס״ב, דאין יס״ב ודאי דאין איסור בלוע כו׳ כי אין חום שיוציא האיסור להעבירו להיתר], ותו, לכאו׳ הוי ג״פ נ״ט כשמוציאו מהקדירה?

פרמ״ג ש״ד צד, כג: [לקראת הסוף] ״וצ״ל ... ומדרבנן נ״נ לא החמירו כ״כ בזה״. ק״ל: נהי דבטל ברוב מצד החלב, שיאסר עכ״פ מצד שא״ס?

גל׳ מהרש״א צה, ב: סתם סכין שמנוניתו קרוש על פניו. קולות בקביעה זו - ראה לקמן פרמ״ג ש״ד צו, טז.

פרמ״ג מ״ז צה, א: [ד״ה הנה]. אין נ״ט בר נ״ט באוכל אלא בכלי. השווה פרמ״ג ש״ד פז, א. מ״ז צג, ד. ש״ד צו, ססק״ב. פ״ת כאן צה, א.

פרמ״ג ש״ד צה, יב: הש״ך הביא רק טעם א׳. בכללות מחלקין דט״ז ס״ל בעיקר מצד פוגעין, וש״ך ס״ל בעיקר מצד נוגעין. נפק״מ לדינא ביש ס׳ הט״ז מתיר וש״ך אוסר אף ביש ס׳ - משום נוגעין ראה ט״ז צד, ז. ש״ך, ח.

רמ״א צה, ג: אבל אם הודחו זה אחר זה כו׳ .. שרי. שרי בפשטות בדיעבד. דדין זה הוא דוגמת כף שנתחב פעמיים לעיל צד, ה. דהרמ״א שם התיר בדיעבד.

ט״ז צו, ססק״ו: ״...כפי מה דק״ל לדידן דחתיכה עצמה נ״נ כו״. כנ׳ כוונתו דאנן (רמ״א כו׳) סברי חנ״נ, דבעי נטילה (בחתכו פ״א), היינו ס׳ נגד נטילה, וזהו בדיעבד דמעיקר הדין בעי ס׳ נגד כולו - בניגוד לס׳ נגד הסכין, כי אנן סברינן חנ״נ.

◆ ◆ ◆

פשוטו של מקרא

בפירש"י ד"ה 'לא תזבח על חמץ וגו'' (שמות כג, יח) וד"ה 'לא תשחט וגו'' (שם לד, כה)

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בקובץ הערות וביאורים גליון תפט (לש"פ תשא תשמ"ט) הבאתי פירש"י ד"ה 'לא תשחט וגו'' (לד, כה): "לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים, אזהרה לשוחט או לזורק או לאחד מבני חבורה", עכ"ל.

ושאלתי שם שצריך להבין:

א) שבפרשת משפטים פירש"י בד"ה 'לא תזבח על חמץ וגו'' (כג, יח): "לא תשחט את הפסח בי"ד עד שתבער את החמץ", עכ"ל.

ולמה אין רש"י מפרש שם: "אזהרה לשוחט או לזורק או לאחד מבני חבורה", על דרך שמפרש בפרשת תשא.

ב) מהיכן יודע זה רש"י בפרשת תשא, והלא בפסוק כתיב רק "(לא) תשחט וגו'", ואולי הוא רק אזהרה לשוחט בלבד.

ג) למה צריך רש"י לפרש בפרשת משפטים: "בי"ד בניסן", משא"כ בפרשת תשא אין מפרש זה, והטעם מובן.

ד) בפרשת משפטים אומר רש"י: "עד שתבער החמץ". משא"כ בפרשת תשא אומר: "ועדיין חמץ קיים".

ה) בפרשת משפטים מעתיק רש"י גם תיבות: "על חמץ" מן הכתוב, משא"כ בפרשת תשא.

עד כאן כתבתי בקובץ הנ"ל.

1) בנוגע להשאלה הראשונה יש להוסיף, דהגם שבגמרא פסחים (סג, ב) מביא הפסוק מפרשת תשא, "לא תשחט", הנה זה גופא צריכים להבין למה הביא הגמרא דוקא פסוק זה.

וגם רש"י פירש על מה שכתוב שם (סג, א) במשנה 'השוחט את הפסח על החמץ עובר בלא תעשה' - "דלא תשחט על חמץ וגו'".

אבל הרמב"ם כתב בהלכות קרבן פסח פרק א הלכה ה, וז"ל: "השוחט את הפסח בזמנו והיה לו כזית חמץ ברשותו לוקה שנאמר "לא **תזבח** על חמץ דם זבחי" שלא **יזבח** הפסח והחמץ קיים אחד השוחט ואחד הזורק את הדם ואחד המקטיר את האימורין אם היה ברשות אחד מהם או ברשות אחד מבני החבורה ... הרי זה לוקה והפסח כשר", עכ"ל.

וז"ל הרמב"ן בפרשת משפטים על פסוק 'לא תזבח על חמץ דם זבחי':

"לא תשחט את הפסח בארבעה עשר בניסן עד שתבער את החמץ, לשון רש"י: ... אבל לפי הענין שהוא כהלכה הוא אזהרה לשוחט את הפסח על החמץ, וענינו שלא יהא חמץ לאחד מבני החבורה הנמנין על הפסח בשעת השחיטה, **וכך כתב רש"י** בפרשת כי תשא.

"וראוי למקרא שיאמר "לא **תזבח** על חמץ זבחי", כי הדם איננו נזבח אבל על דעת רבותינו הוא לרבות את הזריקה, שלא יזרק על חמץ, יאמר לא תשחט על חמץ, ולא דם זבחי, כלומר ולא דם זבחי יהיה על החמץ, ומקרא קצר הוא", עכ"ל.

ולכאורה גם מרמב"ן זה משמע שהוא סובר שהאיסור שלא יהי' חמץ גם לזורק או לאחד מבני החבורה לומדים ממה שנאמר בפרשת **משפטים** "לא **תזבח**".

[ומה שמסיים שם: "...יאמר "לא **תשחט** על חמץ"", נראה שאין כוונתו דוקא ל"לא תשחט" ולא ל"לא תזבח"].

וצריך עיון קצת, שהרמב"ן כותב כאן "וכך כתב **רש"י** בפרשת כי תשא", ובתחלת דבריו מביא ג"כ לשונו של רש"י בפרשת משפטים. ולמה לא הקשה מפני מה לא פירש רש"י **כאן** כמו שפירש בפרשת כי תשא.

וראיתי בפירוש גור ארי' על פירש"י בפרשת משפטים וז"ל:

"החלף מלת תזבח במלת תשחט [פירוש: זה שרש"י כתב "לא **תשחט** את הפסח", ולא כתב "לא **תזבח** את הפסח", **הכותב**], כי **בכל מקום** הזביחה אינה משמע השחיטה בלבד, רק תקון הבהמה, כדכתיב (בראשית מו, א) ויזבח זבחים, וכן **בכל מקום**, והווה אמינא דהך קרא הכי קאמר, לא תזבח הפסח, דהיינו תקון עשייתו, ולפיכך כתב רש"י דהך זביחה דכתיב בקרא הוא כמו לא תשחוט.

"ומזה הטעם לא כתב רש"י כאן אזהרה לשחיטה ולזריקה כמו שכתב בפרשת כי תשא (להלן לד, כה) אזהרה לשוחט ולזורק, דהווה אמינא דיליף ליה מדכתב לשון זביחה, דמשמע כל תקון הזבח.

"ואם תאמר, ומאי נפקא מיניה, דהא זריקה נמי אסור, ואין זה קשיא, דאם כן לא היה משמע מזה כלל איסור שחיטה, כי דם זבחי משמע זריקה, ורק אסור לתקן עיקר הקרבן, דהיינו זריקה שהיא תקון הקרבן, לכך החליף מלת "תזבח" במלת "תשחט".

"ואם תאמר, דלמא הכי נמי, [פירוש: דלמא אסור רק לתקן עיקר הקרבן, דהיינו זריקה, אבל על השחיטה באמת אין איסור, **הכותב**] זה אינו דהא כתיב בפרשת כי תשא (שם) לא תשחט על חמץ דם זבחי", עכ"ל.

ועיין בפירוש נחלת יעקב על פירש"י בפרשת משפטים, וז"ל:

"...מ"מ הרב נמשך אחר לשון הש"ס **והמכילתא** שאמרו לשון שחיטה לפי שקבעו הדרוש על הפסוק לא תשחט על חמץ דם זבחי האמור בפרשת כי תשא. וטעמא דמכילתא והש"ס שקבעו הדרוש על "לא תשחט" ולא על "לא תזבח" נ"ל להורות דחייב על השחיטה בפני עצמו ועל הזריקה חייב גם כן בפני עצמו וכמו שכתב הרב בפרשת כי תשא.

"אבל לשון זבח הוא כולל כל מעשה הקרבן והיה אפשר לומר דאינו חייב אלא בעושה כל מעשה הקרבן ועדיין החמץ קיים אבל על השחיטה בלחוד אינו חייב וגם בשוחט וזורק אינו חייב אלא אחת קמ"ל דהאזהרה או על השוחט או על הזורק וכמ"ש הרב בפרשת כי תשא", עכ"ל.

והנה זה שכתב הגור אריי: "כי **בכל מקום** הזביחה אינה משמע השחיטה בלבד, רק תקון הבהמה, כדכתיב (בראשית מו, א) ויזבח זבחים, וכן **בכל מקום**", צריך עיון אם יכולים לומר כן בפירש"י:

דהנה רש"י פירש בפרשת וישלח בד"ה 'ויזבח יעקב זבח' (לא, נד): "שחט בהמות למשתה".

וכן בפרשת צו בד"ה 'יקריב קרבנו על **זבח**' (ז, יג) פירש"י: "מגיד שאין הלחם קדוש קדושת הגוף עד **שישחט** הזבח".

וכן בפרשת קדושים בד"ה 'ביום זבחכם יאכל' (יט, ו) פירש"י: "כשתזבחוהו תשחטוהו על מנת זמן זה שקבעתי לכם כבר".

וכן בפרשת אמור בד"ה 'ביום ההוא יאכל' (כב, כט) פירש"י: "לא בא להזהיר אלא שתהא **שחיטה** על מנת כן וכו'", וזה בא בהמשך למה שכתוב קודם לכן "וכי **תזבחו** וגו'".

וכן שם בד״ה (שקודם לזה) ׳לרצנכם **תזבחו**׳ פירש״י: ״**תחילת** זביחתכם וכו׳״.

ומה שממשיך שם הגור ארי׳: ״ומזה הטעם לא כתב רש״י כאן אזהרה לשחיטה ולזריקה כמו שכתב בפרשת כי תשא ... דהווה אמינא דיליף לה מדכתיב לשון זביחה, דמשמע כל תקון הזבח״, צריך עיון בדבריו:

שזה הי׳ נכון אם רש״י לא הי׳ מפרש **בפירוש** שהפירוש של ״לא תזבח״ הוא ״לא תשחוט״, אבל לאחר שרש״י מפרש כן **בפירוש**, לא שייך לומר דהווה אמינא שהפירוש של תזבח הוא כל תקון הזבח.

ומה שכתב הנחלת יעקב: ״...וטעמא דמכילתא והש״ס שקבעו הדרוש על לא תשחט ולא על לא תזבח ... אבל לשון זבח הוא כולל כל מעשה הקרבן והיה אפשר לומר דאינו חייב אלא בעושה כל מעשה הקרבן ועדיין החמץ קיים וכו׳״, לכאורה יש להביא ראי׳ מהמהרש״א פסחים (סג, א) שלא כדבריו:

כי על מה שכתב שם במשנה ״השוחט את הפסח עובר בלא תעשה״, כתבו התוספות שם, וז״ל: ״אומר ריב״א דהפסח כשר דהא לא שנה עליו הכתוב לעכב״, עכ״ל.

וכתב על זה המהרש״א, וז״ל:

״לכאורה הא שנה עליו דכתיב לא תזבח על חמץ וגו׳ וכתיב לא תשחט על חמץ וגו׳״, עכ״ל.

הרי נראה מזה שהמהרש״א סובר שזה שנאמר ״לא תזבח״ פירושו לא **תשחט**.

שאם הפירוש של ״לא תזבח״ הוא ״כל מעשה הקרבן״, כמו שכתב הנחלת יעקב, אין מקום לקושייתו של המהרש״א.

ומה שכתב הנחלת יעקב: ״...וטעמא **דמכילתא** וכו׳״, צריך עיון, שהרי ז״ל המכילתא:

״לא **תזבח** על חמץ דם זבחי לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר אין לי אלא זביחה זריקה מנין ת״ל דם זבחי״, עכ״ל.

הרי שהמכילתא דרש זה על מה שנאמר ״לא **תזבח**״ בפרשת משפטים.

2) בנוגע להשאלה השני׳ ששאלתי בקובץ הנ״ל שמהיכן יודע רש״י אזהרה לזורק או לאחד מבני החבורה, הנה בנוגע לזורק אולי אפשר לומר

כמו שכתב הרמב״ן הנ״ל, דהיינו שהי׳ קשה לרש״י למה לא נאמר לא תשחט על חמץ זבחי, כי הדם איננו נזבח.

אלא שהפירוש הוא שלא תשחט על חמץ ולא דם זבחי, כלומר ולא דם זבחי יהיה על החמץ.

אבל אם נאמר כן, שזה הכרחו של רש״י, קשה (נוסף להשאלות דלעיל), למה לא פירש רש״י בפרשת משפטים שהרי גם שם נאמר ״לא תזבח על חמץ דם זבחי״.

אבל עדיין צריכים להבין מהיכן יודע רש״י אזהרה לאחד מבני החבורה.

ואף דבגמרא פסחים סג, ב יליף זה ממה שנאמר ״לא תשחט ולא ילין״: ״לא תשחט על חמץ הנך דקיימי עליה משום ילין״. אבל עדיין אינו מובן איזה הכרח יש בפשטות הכתובים לדרוש כן.

3) בנוגע להשאלה השלישית ששאלתי בקובץ הנ״ל, דלמה צריך רש״י לפרש בפרשת משפטים: ״**בי״ד בניסן**״, משא״כ בפרשת תשא אין מפרש זה.

הנה ראיתי בפירוש הרא״ם על פירש״י, וז״ל:

״ואמר בארבעה עשר בניסן להורות שאין זה הלאו אלא בארבעה עשר בניסן בלבד, ולא בשאר ימות השנה, כמובן מלא תשחט על חמץ סתם״.

ולא הבנתי כוונתו, שלכאורה זה דבר פשוט.

ואולי אפשר לומר שכוונת רש״י לאפוקי אם שחט את הפסח על החמץ **במועד**, שהוא פטור, וכדעת ר׳ שמעון שם במשנה.

אבל לכאורה תירוץ זה דוחק גדול, כי האיך יודעים זה מפשוטו של מקרא.

עוד דבר שצריכים להבין:

מצינו הרבה פעמים בפירש״י שכשענין אחד נכפל בתורה הוא מעיר על זה ומפרש זה, ולדוגמא:

בפרשת בא (יב, יז) בפירש״י ׳לדרתיכם חקת עולם׳: ״...לכך **חזר ושנאו כאן** וכו׳״.

(שם.יח) בד״ה ׳עד יום האחד ועשרים׳: ״למה נאמר **והלא כבר נאמר** וכו׳״.

(שם יט) בד"ה 'כי כל אכל מחמצת': "והלא כבר ענש על החמץ וכו'".

(שם יג, ה) בד"ה 'את העבודה הזאת': "...והלא כבר נאמר למעלה ... ולמה חזר ושנאה וכו'".

וכן על דרך זה הרבה פעמים.

ולפי זה צריך עיון:

למה לא העיר רש"י על זה שנאמר בפרשת משפטים "לא תזבח על חמץ", ונכפל בפרשת כי תשא לא "תשחט על חמץ".

ואולי הי' אפשר לתרץ שזה הי' כוונתו של רש"י במה שהוסיף דוקא בפרשת כי תשא "(אזהרה לשוחט) או לזורק או לאחד מבני החבורה".

- שלמד זה ממה שנכפל ענין זה עוד פעם.

אבל עדיין אינו מובן למה אמר רש"י שם גם אזהרה לשוחט. והלא אזהרה לשוחט כבר יודעים מפרשת משפטים. והווה לי' למימר רק אזהרה לצורך או לאחד מבני החבורה.

◆ ◆ ◆

ואונקלוס .. לקח לו שיטה אחרת

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק

שמות (כב, ב) בד"ה 'שלם ישלם כו': "ואונקלוס שתרגם אם עינא דסהדיא נפלת עלוהי, לקח לו שיטה אחרת, לומר שאם מצאוהו עדים קודם שבא בעל הבית, וכשבא בעה"ב נגדו התרו בו שלא יהרגהו, דמים לו, חייב עליו אם הרגו, שמאחר שיש רואים כו'".

ויש לעיין מה היה קשה לו לרש"י שהביא התרגום והאריך בו, שהעתיקו ופירשו, ומוסיף לפני זה ש"לקח לו שיטה אחרת". והרי אין דרכו של רש"י להביא בסתם את התרגום ולפרשו, וכמו בפרשתנו להלן כד, יא בד"ה ויחזו את האלקים הסתפק רש"י ב"ואונקלוס לא תרגם כן".

וי"ל בדא"פ, שכיון שסגנון הפסוק נכתב בלשון מליצי ובמשל,

- ואגב, לכאורה זה מהמקומות הבודדים. וכרגע לא ידוע לי עוד מקום, שהלכה חמורה הקשורה עם שפיכות דמים, יהיה כתוב בסגנון של משל ומליצה -

לכן פירש"י כרבותינו.

- וככל ענין בתורה שבכתב שלא נכתב פירושו, למדנו את זה מתורה שבע"פ, כמו בציצית ותפילין וכה"ג. וכן כאן פירשו רבותינו ש"זרחה השמש" הכוונה ש"ברור לך הדבר שיש לו שלום עמך כשמש הזה שהוא שלום בעולם כו', כגון אב החותר לגנוב ממון הבן בידוע שרחמי האב על הבן כו'".

אבל מכיון שעסקינן בדיני נפשות, ויש פירוש אחר, ונפקא מינה למעשה, י"ל דלכן הביא רש"י גם תרגום אונקלוס - שלפי תרגומו יוצא שיש עוד מקרה שאסור להרוג הבא במחתרת.

ומה שהוסיף רש"י "לקח לו שיטה אחרת", י"ל, דהנה בגמ' סנהדרין (עב, ב) דרשינן פסוק זה בב' אופנים: אופן א': ש"אם זרחה השמש עליו" קשור עם הפסוק שלפניו, דהיינו: "אם במחתרת .. אין לו דמים", מתי, רק אם ברור לך שהוא שונאך - הנרמז בתיבות "אם זרחה השמש עליו", שברור כשמש שהוא שונאך. וזה מדובר באב על הבן, שמן הסתם אינו בא על עסקי נפשות, ומן הסתם אסור להרגו, ורק "אם זרחה עליו השמש" שהוא שונאך, אז (במחתרת) אין לו דמים.

ואופן הב' נדרש כמו שכתוב בפסוק: "אם זרחה השמש עליו - דמים לו", שאז נדרש בהיפוך שמן הסתם בא על עסקי נפשות, וזה בסתם בן אדם (ואפי' בבן על האב), אלא ש"אם זרחה עליו השמש", שאם ברור לך כשמש שאיש זה אינו שונאך אלא אוהבך ואינו בא על עסקי נפשות - אז אסור לך להורגו, "דמים לו".

והנה רש"י לא פירש כאף אחד מהפירושים הנ"ל. שפירש "אם זרחה עליו השמש" (באופן חיובי) - שברור שהוא אוהבך שמן **הסתם** אינו בא להורגך, וזה **באב על הבן**, אז אסור לך להורגו, "דמים לו".

ולהעיר שגם תיבת "השמש", לכאורה, מתפרשת אחרת לפי רש"י מאשר בגמ'. שבגמ' תיבת "השמש" מסמלת ענין **האור** - ש"ברור לך כשמש" (שמאירה ורואים ברור), ולרש"י תיבת "השמש" מתפרשת על "שלום עמך **כשמש** הזה שהוא שלום בעולם".

ולכאורה תוכן הכללי אחד הוא, ששניהם הכוונה שברור לך.

אבל כד דיקת שפיר, דוקא רש"י פירש ענין השמש על שלום דוקא, והגמ' לא יכולה לפרש על שלום. שהרי לפי הגמ' מתפרש "אם זרחה השמש עליו" גם על הפסוק הקודם ששם מדובר **שמותר להרוג** - אם

ברור לך כשמש שהאב שונא את הבן -, ואיך יפרשו ש"שמש" הו"ע שלום.

משא"כ רש"י מבאר פסוק זה (רק) באב על הבן שיש לו שלום עם הבן כשמש שהוא שלום בעולם. וכפירש"י הוא בירושלמי (כן ראיתי בתורה תמימה). וצ"ע למה נטה (לגמרי) מהגמ' בבבלי.

ואולי י"ל, שכיון שכבר למדנו לעיל בפ' וישלח (בראשית לב, יב) ש"ויזרח לו השמש" ליעקב אבינו, ומביא שם רש"י (בשם המדרש אגדה) "לצרכו לרפאות את צלעתו כמה דתימא שמש צדקה ומרפא בכנפיה", הרי שבדרך כלל הביטוי של ויזרח (לו) השמש הוא לטובה. ולכן גם כאן בפרשת משפטים, בפשוטו של מקרא פירש שהמובן הוא חיובי, שזה משל על "שלום אתך" כשמש שהוא שלום בעולם.

משא"כ בגמ' נדרש לפי (צורך) הענין ולאו דוקא כפשוטו של מקרא (בענין שמש).

ועפ"י הנ"ל יש אולי לומר שכוונת רש"י במה שאומר (ומדגיש) שאונקלוס "לקח לו שיטה אחרת כו'" הוא, שהרי יש כאן ג' פירושים בפסוק זה (כנ"ל בגמרא בבלי וירושלמי) - אבל כל הפירושים הולכים בשיטה אחת שענין אם זרחה השמש הכוונה שברור לך (שאינו בא על עסקי נפשות, או להיפך).

משא"כ לפי אונקלוס התיבות "זרחה השמש" באו להראות על ענין אחר (לגמרי): שהכוונה על עדים, שכשהשמש זרחה עדים יכלו לראותו, ואז התרו בו, ואז "דמים לו", שמאחר שיש רואים אינו בא על עסקי נפשות.

ולהעיר שלתרגום אונקלוס, תיבות "אם זרחה השמש" קרובים יותר לפשש"מ לגבי פירש"י שהשמש הוא משל על "שלום", (וכן הוא גם לפירוש הגמ' (בבבלי) שהם קרובים יותר לפשש"מ, שכשהשמש זורחת יודעים ורואים ברור).

- אף שלכאורה גם לתרגום אונקלוס (ועד"ז בגמ') הוא משל, שהרי בודאי יתכן שעדים יראו אותו בלילה. ואדרבה בפשטות מי שבא במחתרת בא בלילה, ואז ראוהו העדים.

ועפ"ז אולי יש להוסיף למה רש"י טורח להביא ולפרש את תרגום אונקלוס (בנוסף על מה שנתבאר לעיל בדא"פ שזה מפני שלפי' אונקלוס יש עוד אפשרות שלא להרוג את הבא במחתרת), כי לתרגום אונקלוס הפי' ב"זרחה השמש" הוא יותר קרוב לפשש"מ.

ועפי"ז אולי יומתק התחלת דברי רש"י (בד"ה 'אם זרחה השמש עליו'): "אין זה אלא כמין משל (אם ברור וכו')", שלכאורה גם אם רש"י לא היה מקדים "אין זה כו'" גם הייתי מבין שזה משל. אלא שמדגיש שפירושו (עפ"י הגמ' - בעיקר - הירושלמי) הוא כמין משל, משא"כ לפי התרגום לקח לו שיטה אחרת שאינה משל אלא יותר קרובה (עכ"פ) לפשש"מ.

◆ ◆ ◆

משוקדים

הנ"ל

שמות (כה, לד) ברש"י ד"ה 'משוקדים כפתורי' ופרחי': "זה אחד מחמשה מקראות שאין להם הכרע כו'".

לכאורה, כיון שאין להם הכרע - שאין יודעים אם "גביעים משוקדים", או "משוקדים כפתורי' ופרחי'" - א"כ הי' לו לרש"י להעתיק בה'ד"ה' רק תיבת "משוקדים", ולומר ש"זה אחד .. שאין להם הכרע" - אם לעיל או לקמן, ולמה העתיק בד"ה גם תיבות "כפתורי' ופרחי'", שזה נראה כהכרע שזה קאי על "כפתורי' ופרחי'".

ובפשטות נראה, שבזה מודגש איך שיתכן שיהי' קאי על להבא. משום דהא ד"משוקדים" קאי על גביעים זהו מובן יותר - שהרי בדרך כלל כתוב הדבר ואחרי זה מתואר איך הי'. וכמו בפסוק שלפני זה "שלשה גביעים משוקדים ... ושלשה גביעים משוקדים גו'". ולכן עוד יותר קשה להבין את הספק על מה קאי משוקדים בפסוק לד, שלכאו' מה הספק כאן.

ולכן העתיק רש"י בה'ד"ה': "משוקדים כפתורי' ופרחי'", להדגיש את הדעה השני' (איך יצטרכו לקרותה בתורה - לפי דעה זו ולהוציא מהפשטות הנראה לכאורה).

◆ ◆ ◆

חלבו האלי' תמימה

הנ"ל

ויקרא (ג, ט): "והקריב מזבח השלמים .. חלבו האלי' תמימה", וברש"י ד"ה 'חלבו': "המובחר שבו, ומה הוא, זה האלי' תמימה".

ונמצא שמפרש תיבת "חלבו" לא ככל ה"חלב" שנזכרים בפסוקים כאן: דבכל "חלב" הפי' הוא חלב כפשוטו, משא"כ "חלבו" היינו "המובחר שבו",

ומובן כן גם בפשש"מ, שאילו "חלבו" הי' קאי על (חלב) האלי' תמימה, שגם אלי' היא שומן - הי' צריך להיות כתוב "חלב האלי' תמימה". ומזה שכתוב "חלבו" לחוד, כדיבור המקוטע, ורק אח"כ "האלי' תמימה", הרי ש"חלבו" (כאן) לא קאי על חלב (כפשוטו) אלא על המובחר שבו. וכמו "והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן" (בראשית ד, ד), או כמו "כל חלב יצהר וכל חלב ותירוש ודגן גו'" (במדבר יח, יב).

ולכאורה חולק רש"י על אונקלוס שתרגם 'חלבו': "תרבי" (-היינו: החלב שלו (כפשוטו), אלא שזה חלב כשר), - שאילו אונקלוס הי' מבאר כרש"י ש"חלבו" היינו המובחר שבו, הי' צריך לתרגם "שמינוהי" (כמו שפירש על 'מחלביהן' - "ומשמנהון"), או "טובוהי" (כמו שמפרש על 'חלב יצהר' ו'חלב תירוש ודגן': "טוב משח, טוב חמר ועיבור").

ולהעיר מלהלן ד, לה: "ואת כל חלבה יסיר כאשר יוסר חלב הכשב מזבח השלמים גו'", ופירש"י בד"ה 'כאשר יוסר חלב הכשב': "שנתרבו אמורין ואלי', אף חטאת כשהיא באה כבשה טעונה אלי' עם האמורין".

ונמצא שכאן האלי' נכללת בתיבה "(ואת כל) חלבה", שהכוונה לחלב המכסה את הקרב וכו', וגם לאלי'.

ואולי עפי"ז יובן למה אונקלוס תרגם 'חלבו (האלי' תמימה)': "תרבי'", שהרי כאן בפרק ד, לה כולל בחלבו גם את האלי', הרי שאלי' נקראת חלב.

ובטעם פירש"י כבר נתבאר בדא"פ, שמסגנון לשון הפסוק והטעם המפסיק שעליו (על תיבת "חלבו") (פשטא), משמע שאין הכוונה חלב של האלי', שאם כן, כך הי' צ"ל כתוב: "את חלב האלי'". ובפרט שסתם חלב אין הכוונה לאלי'. ולכן אין מסתבר שבזה שהתורה כתבה "חלבו" - בסתם, שתתכוון לאלי'. ומה שכתוב אחריו "האלי' תמימה" - זה בא לפרש את התיבה "חלבו" (סתם), אבל הכוונה ב"חלבו" היינו "המובחר שבו".

◆ ◆ ◆

סדר עמודי חצר המשכן

הרב בן ציון חאנאוויטש
שליח כ"ק אדמו"ר - מאנטאסעלא

בפרשת תרומה (פכ"ז, פסוק ט-יט - אודות חצר המשכן): "ועשית את חצר המשכן לפאת נגב תימנה קלעים לחצר שש משזר מאה באמה ארך

לפאה האחת. ועמודיו עשרים ואדניהם עשרים נחשת ... וכן לפאת צפון ... רוחב החצר לפאת ים קלעים חמשים אמה עמודיהם עשרה ואדניהם עשרה. ורחב החצר לפאת קדמה מזרחה חמישים אמה. וחמש עשרה אמה קלעים לכתף עמדיהם שלשה ואדניהם שלשה. ולכתף השנית חמש עשרה קלעים עמדיהם שלשה ואדניהם שלשה ולשער המסך עשרים אמה תכלת וארגמן ... עמדיהם ארבעה ואדניהם ארבעה".

והיינו דלאורך החצר שהי' מאה אמה, הוצרכו לכ' עמודים להחזיקו. ולרוחב החצר שהי' חמשים אמה, הוצרכו לי' עמודים להחזיקו.

וצריך להבין הרי לכל מאה אמות צריכים כ"א עמודים אם רוצים שבמשך כל ה' אמות יהי' עמוד. דהרי בתחילת כל ה' אמות צריך עמוד, והעמוד שלאחרי צ"ה אמות ה"ה העמוד העשרים, וצריך הרי לאח"ז עוד עמוד כדי לסיים את החמשה אמות האלו בקצה הפאה הזו.

והנה יש לפרש בג' אופנים:

א) דהרוחב בין עמוד לעמוד הי' קצת יותר מה' אמות כדי שיעמידו ק' אמות בשוה, (וכן מובא בכמה תמונות, וכן ב"ארטסקרול" על פירש"י).

ב) דהעמודים התחילו ב' ומחצה אמות אחרי התחלת הפאה והסתיים ב' ומחצה אמות לפני סוף הפאה. (וכן מובא בכמה תמונות ובתוכם "The Tabernacle"). ודוחק, דא"כ איך עמדו הב' ומחצה אמות האחרונים של הקלעים.

ג) דבאמת כל ה' אמות הי' עמוד, ועמודי פאה זו הסתיימו אחרי צ"ה אמות, אלא שהעמוד הכ"א - הוא הי' התחלת הפאה השנית, והי' גם עמוד הראשון לפאה השנית. וכן הלאה, שעמוד העשירי של פאה זו הסתיים אחרי מ"ה אמות, ועמוד הי"א היה גם העמוד הא' של פאה השלישית. וכן הלאה, עד שהעמוד הא' של הפאה הראשונה השלימה את עמוד האחרון של הפאה הרביעית. (ועי' בראי"ם שפ"ח ובכמה מפרשי רש"י).

אמנם ברש"י (פסוק י) מובא: "ועמדיו עשרים: **חמש אמות בין עמוד לעמוד**", ועפ"ז הרי בודאי אא"ל כאופן הא'. וכאופן הב' הרי גם דוחק גדול לומר כן, שהרי רש"י כותב סתמא דמילתא שהי' ה' אמות **בין** עמוד ועמוד, ולפי אופן הב' בתחילת כל פאה וסוף כל פאה היו חסרות ב' ומחצה אמות מחוץ לעמודים, וא"כ צריך לומר ברור כאופן הג'. ולפ"ז יש לתמוה - מנין לקחו הספרים ההם את תמונתם?

והנה לפי שיטת רש"י יוצא שמשתנה עוד פרט מכפי התמונות ההם.

ובהקדם, דהנה אופן הג׳ הנ״ל מתאים רק בפאה הדרומית, מערבית וצפונית, כיון ששם הי׳ כל הפאה בשוה. משא״כ בפאה המזרחית ששם היו ב׳ כתפות שכ״א ט״ו אמה, ושער החצר כ׳ אמה, הנה אם נחשבן בפרטיות יוצא שג׳ העמודים לכתף האחת היו בשביל הי׳ אמות הראשונות אבל סוף ט״ו אמה לא הי׳ עמוד, כי שם התחילו העמודים של השער והם היו בולטות (כפי התמונות הנ״ל).

וכן הד׳ עמודים של השער הספיקו רק בשביל ט״ו אמה, והי׳ חסר עוד עמוד בשביל סוף הכ׳ אמה, כיון שהיו בולטות.

ולכן אולי צריכים לפרש בדוחק לפי שיטת רש״י שלא הי׳ השער בולט* משאר הפאה המזרחית. ולפ״ז יוצא שעמוד האחרון (הרביעי) של כתף הא׳ הוא הוא העמוד הראשון של השער. וכן העמוד האחרון (החמישי) של השער החצר הוא אותו העמוד שבו התחיל הכתף הב׳. ושוב צ״ע מנין לקחו בספרים הנ״ל את תמונתם.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר ולהאיר בזה.

◆ ◆ ◆

שונות

מאמר ד״ה החדש וגו׳ תרכ״ו

הרב מיכאל אהרן זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

במאמרו - האחרון בחייו בעלמא דין - ד״ה החדש הזה תרכ״ו, מבאר כ״ק אדמו״ר הצמח צדק אודות ענין של ניסן ותשרי וכן מבאר במ״ש בעשרת הדברות אנכי ה׳ אלקיך אשר הוצאתיך מארמ״צ. ומקשה מה שלא נאמר ״אשר בראתי שמים וארץ״. ובהמשך המאמר מתרץ שאלה זו.

והנה כד נתבונן בזה, מצינו בזה ענין נפלא:

---

*) וצ״ל דהחילוק בין השער לשאר העמודים הוא בסוג הקלעים. וצריך עדיין לברר איך נכנסו דרך השער - האם היו צריכים להרים את המסך או שהי׳ או״א. ועי׳ ברש״י לקמן: ״נשאר רחב חלל הפתח בינתים כ׳ אמה וזהו שנאמר ולשער החצר מסך כ׳ אמה וילון למסך כנגד הפתח כ׳ אמה אורך כרוחב הפתח״.

ישנו הכלל שמבואר במדרש רבה ש״במה שפתח זה סיים זה...״, ומביא ממה שאברהם אבינו סיים ברכתו ״ויתן את כל אשר לו ליצחק״, הנה במילא פתח יצחק ברכתו ב״ויתן לך האלקים״ וגו׳, וכן יצחק סיים ברכתו ״ויקרא יצחק ליעקב בנו״, ופתח יעקב ״ויקרא יעקב לבניו האספו וגו׳״. וכן ההמשך בזה עד דוד המלך.

וכן מובא ב״פתח דבר״ למאמר שהמובא ב״פתח דבר״ לד״ה ראשית גוים עמלק תר״פ - לכ״ק אדמו״ר מהוריי״צ - שבמה שחתם כ״ק אדמו״ר מהורש״ב מאמרו האחרון ברבים, ד״ה ראשית גוים עמלק וגו׳, פתח בנו ממלא מקומו כ״ק אדמו״ר מהוריי״צ במאמר ד״ה זה -

ועפ״ז יש להעיר שכן מצינו גם אצל כ״ק אדמו״ר הצ״צ ובנו ממלא מקומו כ״ק אדמו״ר מהר״ש. שהרי הצ״צ מבאר במאמרו האחרון בעלמא דין - כנ״ל - הענין דאנכי ה׳ אלקיך וגו׳, והנה המאמר הראשון שאמר כ״ק אדמו״ר מהר״ש בליל שני דחג הפסח פותח הוא במילים אלו ״אנכי ה׳ אלקיך״ וגו׳ ועוסק בשאלה הנ״ל כבמאמר אביו הצ״צ.

◆ ◆ ◆

׳ספר החקירה׳ להצ״צ

הרב אהרן חיטריק
תושב השכונה

׳ספר החקירה׳ לכ״ק אדמו״ר הצ״צ נדפס בפעם הראשונה בשנת תרע״ב בשם ׳דרך אמונה׳, ובשנת תרע״ג יצא קונטרס הוספות לספר ׳דרך אמונה׳ - רובו על פי גוכתי״ק הצ״צ. ההוצאה השני׳ מספר ׳דרך אמונה׳ י״ל ע״י כ״ק רבינו בשנת תשט״ו, ובסופו הוסיף הוספות מההמשך שהיה שייך לחקירה ושלא היה לפני המו״ל הראשון.

ב׳פתח דבר׳ להוצאה השני׳ משנת תשט״ו כתב כ״ק רבינו ש״ברשימות הביכלאך מכ״ק מו״ח אדמו״ר נמצא בכ״מ - ״החקירה״״. וילה״ע דבעת שכתב כ״ק רבינו ה׳פתח דבר׳ לא היו לפניו הביכלאך, ובפרט הביכלאך שבאו מעבר לים בשנת תשל״ח, שעל כרך אחד מהם כתוב על גב הכריכה - בגוכתי״ק כ״ק מהר״ש(?) - ״חקירה״. וכן נזכר בשם זה כמה פעמים במאמרי כ״ק מהורש״ב. וכן הכתב-יד ממעתיק שממנו הדפיס כ״ק רבינו ההוספות, נכתב על הכריכה: ״חקירה״.

ב] והנה ׳ספר החקירה׳ נראה שאפשר לחלקו לשני חלקים:

החלק הראשון הוא מדף א עד נד, א - שזה כתב הצ״צ כשהכין עצמו לנסוע לאסיפת הרבנים שהממשלה קרא בשנת תר״ג לויכוחים בעניני דת

תורת ישראל קבלה וחסידות, ועוסק בו בארוכה בענין קדמות העולם. ומסגנון הלשון נראה שסידרו הצ״צ לעצמו, דלראשונה הביא דעת הרס״ג והעתיק לשונו והוסיף מה שכתבו מפרשיו או אחרים כמו הרלב״ג וה׳עיקרים׳; ועד״ז עשה גם לשיטת הרמב״ם במו״נ, שהעתיק לשונו והביא מה שכתבו ע״ז גדולי ישראל; ולאח״ז מציין דעת כ״ק אדמו״ר הזקן ע״פ חסידות. - והוא הנקרא בכמה מקומות בשם ״חקירה״. וחלק זה נמצא בגוכתי״ק ובכתבי יד אחדים.

אמנם החלק השני - מדף נד ואילך - הם מאמרים שונים דשם מבואר כמה ענינים במו״נ **שלא באופן מסודר**, שהמדפיס הראשון - הרה״ח ח״א ביחאווסקי - צירפם לחלק א. ומאמרים אלו נמצאים **בכמה כתבי יד** ובמקומות שונים, זה בכה וזה בכה, זה על בראשית וזה על שמות וזה בבוך תהלים וזה בבוך נ״ך, ועל כמה מהם יש הוספות בגוכתי״ק הצ״צ.

ג] עד עתה היה קשה לברר למה קיבץ דוקא מאמרים אלו, וכן הסדר - למה לא סידרם לפי סדר המו״נ, שבכמה מקומות הקדים המאוחר וכו׳.

אמנם ממש לאחרונה - קודם פורים ש.ז. - הגיע צילום מגוכתי״ק הצ״צ מ׳בוך א״ב׳ - כמו שמציין המו״ל הראשון במפתח שלו -, ונתברר שבוך זה נכתב כמו ״פנקס״ ע״י הצ״צ בערך בשנת תר״ח, (באוה״ת נ״ך כרך א ע׳ תקכה מציין: ״בבוך תר״ח דף קמ״ו ע״א נת׳...״, ונמצא בבוך זה; וכן יש כמה מקומות שמציין לבוך זה ״תר״ח״),

והבוך מתחיל עם רשימה על פסוק אחד וממשיך מענין לענין על פסוקים אחרים ומדרשים וכו׳.

- גם ה׳מפתח׳ של הבוך נכתב בגוכתי״ק הצ״צ. תחלת הצילום מתחיל מדף כו, א, ולצד כל מאמר בה׳מפתח׳ כתב מספרים 1, 2 וכו׳ - וגם זה הם בגוכתי״ק הצ״צ. לדוגמא: על המאמר הראשון נרשם: ״1 שה״ש צאינה וראינה דף כ״ו ע״ב עד דף כ״ח סע״ב״ -

והנה על כמה מאמרים נרשם בכת״י מעתיק: ״הועתק״, ובסוף: ״ע״כ נעתק״. איפה נעתק ולאיזה כוונה נעתקה - אינו מצויין.

אמנם כשמשווים כת״י זה לביכלאך אחרים דשם נמצאים אותם המאמרים, וכמה מהם עם הוספות בגוכתי״ק הצ״צ (כנ״ל), רואים שבוך זה - ״א״ב״ - היה כמו ״פנקס״, והמעתיק העתיק כל מאמר לפי סדר תנ״ך, לדוגמא: המאמר הראשון (שהוא על הפסוק ״צאינה וראינה״ שבשה״ש) נעתק ל׳בוך חמש מגילות׳ - ל׳בוך שה״ש׳, והמאמר הב׳ ל׳בוך תלים׳ וכו׳, ואחר שהמעתיק הכניסם למקומם, הוסיף אח״כ כ״ק הצ״צ עוד הוספות. וכמו שאנו מוצאים בביכל 1152, שעל כתב יד

המעתיק הוסיף בגליון עוד כמה הגהות. ומזה רואים שהבוך "א"ב" הוא מהדו"ק.

- עוד דוגמא: ב'יהל אור' עה"פ "מי כו' המגביהי" (ע' תלו) הדפיסו רק מאות ו', ובהערה כתב הרה"ח ח"א ביחאווסקי: "עד סוף סעי' ה' נדפס בס' דרך אמונה פא, א עד פו, א ששם הוא סוף סעי' ו' יעו"ש ששייך לכאן". וזהו כנ"ל, שלראשונה כתב הצ"צ ב'בוך א"ב', ואח"כ העתיק המעתיק ל'בוך תלים' הו' סעיפים שב'בוך א"ב', ושם - ב'בוך תלים' - הוסיף הצ"צ מסעי' ו' ואילך. (-והמשך הסעי' (ז' וח') שב'בוך א"ב' הם לרשימות איכה, ונדפסו ב'אוה"ת' וב'דרך אמונה' שם) -

ועפי"ז נראה שהמו"ל הראשון - רח"א ביחאווסקי - עבר על כל הבוך והעתיק כל המאמרים דשם מבואר פי' במו"נ, והעתיקם **לפי הסדר שכתבם הצ"צ**.

(ויש לציין שבוך הנ"ל שהמו"ל הראשון קרא אותו בשם "בוך א"ב", נזכר ע"י הצ"צ ברשימה מעניינת מאוד תחת כותרת "דרושים השייך לר"ה", ונדפס באוה"ת דברים כרך ו ע' ב'תלה, שמציין שם לדרושים דשם מבואר בענין ר"ה,

ושם בע' ב'תלו מציין לבוך זה בשם "בוך ד"ה עירובין ל"ה ב'", ומציין לכמה דרושים עם הדף, וכולם נמצאים בבוך זה).

- כנראה שקודם הכריכה הנוכחית היו דפים א-כה ב'בוך' זה, אלא שאח"כ הוציאם, וה'מפתח' כתב הצ"צ אחר הכריכה.

ויש עוד לציין בזה כמה ענינים, ועוד חזון למועד.

◆ ◆ ◆

לשונות אדה"ז בסידור שמקורם במשנת חסידים

הרב ברוך אבערלאנדער
שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, וראש הישיבה - בודאפשט, הונגריה

סידור הקערה

בנוגע לסידור אדמו"ר הזקן קבע הצמח צדק[1] שרבינו "יסד[ו]... באופן שהסדור יוכשר גם למי שאין לו יד בחכמת הקבלה וגם לנערים". ועד"ז היה כ"ק אדמו"ר זי"ע אומר הרבה פעמים בשיחות: "...דעם אלטן

1) ראה בפרטיות ב'שער הכולל' פ"ו ס"ט.

רבי׳נס סידור איז, כידוע, א שווה לכל נפש, ניט ווי סידור האריז״ל, וואס איז פאר יחידי סגולה. און ווי ס׳איז אויך ידוע, אז מטעם זה האט דער אלטער רבי אין זיין סידור ניט אריינגעשטעלט די אלע כוונות פון אריז״ל (בסידורו)״. ראה לקו״ש חכ״ב עמ׳ 115.[2]

גם כשמעתיק אדה״ז קטע מא׳ מספרי הקבלה כמעט בלשונו ממש הוא משמיט בעקביות כל עניני הקבלה.

וזה לשון אדה״ז בתחילת ההגדה:

״יסדר על שולחנו קערה בג׳ מצות מונחים זה על זה, הישראל ועליו הלוי ועליו הכהן. ועליו לימין הזרוע, וכנגדו לשמאל הביצה, תחתיהם באמצע המרור, ותחת הזרוע החרוסת, וכנגדו תחת הביצה הכרפס ותחת המרור החזרת שעושין כורך.״

ולשם השוואה זה לשון ה׳משנת חסידים׳ מסכת סדר ליל פסח פ״ב (עניני הקבלה שנשמטו ע״י אדה״ז שמתי בחצאי ריבוע):

״ועל שולחנו יסדר קערה אחת בשלש מצות מונחים זו על זו. כיצד, הישראל [הוא סוד דעת] **על הקערה, ועליו הלוי** [שהוא בינה] **ועל הלוי הכהן** [שהוא חכמה והם סוד שלש מוחין דאבא עילאה סוד חב״ד]. **ועל הכהן תניח לימינך הזרוע** [והוא חסד], **וכנגדו לשמאל הביצה** [והיא גבורה], **ותחתיהם באמצע המרור** [במקום הת״ת], **והחרוסת** <u>**העשוי מתפוחים ואגסים וקדה וקנמון**</u> **יניח תחת הזרוע** [במקום הנצח], **וכנגדו תחת הביצה הכרפס** [במקום ההוד] **והחזרת שעמה יעשה כורך תחת המרור** [במקום יסודו והקערה עצמה היא מלכות הכוללם הרי כל העשר ספירות דאבא].״**

כ״ק אדמו״ר זי״ע בהגדה שלו (וכ״ה ב׳שער הכולל׳ פמ״ח סי״א) מציין מקור לדברי אדה״ז אלו ״בפע״ח וסי׳ האריז״ל בשינוי לשון קצת״. עיינתי בפע״ח שער חג המצות פ״ו ולשונו שונה מלשון אדה״ז (וכן גם בסידור האריז״ל של ר׳ שבתי הנוסח שונה מאד), ולכאורה צ״ע דעדיפא

---

2) ובהערה 16 שם ציין למקור הדברים לנאמר בהקדמת שער הכולל [ס״ז]. ולכאורה כדאי לציין גם לנאמר שם פ״ו שהעתקתי בהערה שלפנ״ז, ששם מתברר שקביעה הנ״ל אינו חידושו של בעל שער הכולל, אלא הוא נאמר כבר ע״י הצמח צדק.

הוה ליה לציין ל׳משנת חסידים׳[3] הנ״ל שלשונו קרוב מאד ללשון אדה״ז, ולכן מסתבר שאדה״ז העתיק הלשון ממשנת חסידים.

והנה מובן למה השמיט אדה״ז עניני הקבלה, כיון שרצה שיהיה שוה לכל נפש. אבל צ״ע למה השמיט פרטי עשיית החרוסת.

ואולי י״ל שזה ע״פ המבואר בשו״ע שלו סי׳ תע״ג סל״ב ש״מעיקר הדין יכול לעשותו אפי׳ מירקות...״, ועל כן אין אדה״ז מפרט כאן את מרכיבי החרוסת כיון שאינו מעכב.

ועצ״ע וכי סדר הקערה כן מעכב (ראה שם סכ״ו)?!

והעירני הרב נחום גרינוואלד, שעיין ב׳שער הכוונות׳[4] ושם (ענין הפסח סוף דרוש ו בהגהה ג) מביא בארוכה ששאל הר״ח וויטל את אמו של האריז״ל כיצד עשה האריז״ל חרוסת, ומסיק שם שמרכיבי חרוסת ״אינו ע״פ הסוד, רק מאמר הרב סתם, ע״פ מנהג האשכנזים״. הרי שחרוסת אינו שייך לסוד כלל. אך הרי כמעט ברור שאדה״ז לא ראה כתבים הללו כי טרם נדפס בימיו.

---

3) וכמו שמציין הרבי בנוגע לשפיכות מהכוס אצל ״דם ואש ותמרות עשן״: ״לשון המ״ח - **בשנויים קלים. אלא שמה שאינו שייך לעשי׳ - הקיף בחצע״ג**״. וראה שער הכולל שם סל״ג, הועתק בהמשך שם. וראה ׳שיחות קודש׳ תשכ״ח ח״ב עמ׳ 150 העיר הרבי בנוגע לתפילת ״ואנחנו לא נדע, וואס דארטן זיינען פאראן כמה גירסות, ספרד, אשכנז, סי׳ האריז״ל וכו׳, און דער אלטער רבי קלייבט אויס דוקא דעם נוסח פון דעם משנת חסידים...״.

בנוגע למשנת חסידים וגודל סמכותו ראה לקו״ש חי״ז עמ׳ 516 הערה 25. המלך במסיבו ח״א סוף עמ׳ קסד והנסמן בהערות שם. ח״ב עמ׳ ריח. הנסמן אצל הרא״י גוראריה ב׳חקרי מנהגים׳ עמ׳ מו הערה 15. וראה עוד ׳התוועדויות תשמ״ב׳ ח״ד עמ׳ 1963. בנוגע לספרו ׳הון עשיר׳ ראה ׳שיחות קודש׳ תשכ״א ע׳ 52/כא. שם עמ׳ 191. נזכר גם ב׳שיחות קודש׳ תש״מ ח״א עמ׳ 57.

4) והוא כתב יד של הר״ש וויטל כחלק מסדרת שמונה שערים. וראיתי אצל המונקאטשער שטוען שלא הי׳ לפני אדה״ז וכך ראיתי גם במקור חבד״י ואינני זוכר כעת איפה. וראה בהגהות אדמו״ר מוהרש״ב (סידור עם דא״ח עמ׳ 638) שזה ״מוסמך יותר״ מכל שאר כתבים ״ועליו סומכין״.

דיני הלולב

כדבר הנ״ל אנו רואים גם בסדר נטילת לולב[5], לשונו של אדה״ז קרוב מאד לנאמר ב׳משנת חסידים׳ מסכת ימי מצוה וסוכה פרק ד-ז, בהשמטת עניני הקבלה. דברים שבהם אינם דומים ציינתי בקו מלמטה.

ואעתיק תחילה לשון אדה״ז ואח״כ את לשון המשנת חסידים (בהשמטת עניני הקבלה כי הם רבים מאד). שני הציטוטים אחלק לקטעים ואוסיף להם ציוני סעיפים כדי שיהיה קל להשוות ביניהם.

וז״ל אדה״ז ב׳דיני הלולב׳[6] לפני הלל:

[א] ״ובשעת נטילה יהיה שדרת הלולב נגד פניו ויהיו ג׳ הדסים אחד לימינו ואחד לשמאלו ואחד באמצע, השדרה נוטה קצת לימין ושני בדי ערבות אחד לימין ואחד לשמאל.

[ב] ומן הדין יש לברך על הלולב אחר התפלה קודם ההלל, אלא לפי שמצות נטילתו בסוכה היא מצוה מן המובחר ואי אפשר לצאת מבית הכנסת מפני הרואים, לפיכך בבוקר קודם שיתפלל בעודו בסוכה[7] יברך.

[ג] ויקח הלולב <u>תחלה לבדו</u> בימינו <u>ויברך</u> אח״כ יקח האתרוג בשמאלו, ובמקום סיום הלולב והדס וערבה יחבר האתרוג עם הלולב.

[ד] וינענע <u>לו׳ קצוות ח״י נענועים.</u>

[ה] שבכל צד שינענע יעשה שלש הולכות וג׳ הובאות, דהיינו הולכה והובאה ג׳ פעמים.

[ו] ובכל הובאה יגע סוף הלולב ומיניו והאתרוג לחזה שלו ממש.

[ז] וכשינענע יזהר שלא יגע ראש הלולב לכותל, רק שיהיה חלל בינתים.

---

5) העירני לזה הרב נחום גרינוואלד.

6) כ״ה בסידור עם דא״ח וסידור ׳תורה אור׳. ובסידור תהלת ה׳ נשתנה הכותרת: ׳דיני נטילת לולב׳. לקמן העתקתי הלשון כפי שמופיע בסידור עם דא״ח, בסידור תהלת ה׳ זה מופיע עם שינויים קלים.

7) כנראה הכוונה: מיד עם קומו משינתו בתוך הסוכה, לפני שיצא משמה לביהכ״נ.

[ח] סדר הנענועים הראשון לדרום, השני לצפון, הג׳ למזרח, הרביעי למעלה, החמישי למטה (ולא שיהפך ח״ו ראש הלולב למטה, אלא שההולכה תהיה לצד מטה וההובאה לצד מעלה הפך הלמעלה[8]. וכן[9] בכל הנענועים יהיה ראש הלולב לצד מעלה, אלא שההולכה תהיה לאותו צד שמנענע) הששי למערב.

[ט] ובהלל יעשה ד׳ פעמים ח״י נענועים, דהיינו פעם א׳ בהודו לה׳ שבתחלה, ואחד באנא ה׳ הושיעה נא, ואחד בכופלו אנא ה׳ הושיעה נא, ואחד בהודו לבסוף.״

ולשם השוואה אעתיק לשונו של ה׳משנת חסידים׳[10]:

[א] ״וכשיקשרנו ויהיה שדרת הלולב כנגד פניו יניח השלשה הדסים אחד לימינו... ואחד לשמאלו... ואחד באמצע, השדרה... נוטה קצת לימין... והשני בדי ערבות ישים אחת לימין... ואחת לשמאל...

[ב] והדין נותן שמיד אחר העמידה קודם ההלל יברך על הלולב בתוך הסוכה, אלא מפני הרואים יעשה כן שבבקר קודם שיתפלל בעודו בסוכה יברך...

[ג] ויקח הלולב בימינו והאתרוג בשמאלו, ובמקום סיום ההדס והערבה והלולב יחבר האתרוג עם הלולב...

[ד] ויתחיל לנענע...

[ה] ...יעשה בכל צד שלשה הולכות ושלשה הובאות, הולכה ואחריה הובאה, וכן יעשה שלש פעמים.

[ו] ובכל הובאה יגיע סוף הלולב ומיניו והאתרוג בחזה שלו ממש.

---

8) בסידור תהלת ה׳ הגירסא קצת שונה ״הפך מלמעלה״. צ״ב מה הכוונה בשני מלים אלו. ובמשנת חסידים נאמר: ״וההובאה לצד מעלה עד כנגד החזה הפך המעלה״.

9) כאן מתחיל הסוגריים בסידור תורה אור.

10) מקור הציטוטים הם ממשנת חסידים מסכת ימי מצוה וסוכה: [א] פ״ד ס״ו. [ב] פ״ה ס״א. [ג] שם ס״ב. [ד] שם ס״ג. [ה-ו] שם ס״ה. [ז] שם ס״ו. [ח] פ״ו ס״א, ג-ה, ז. [ט] פ״ז ס״ב. תוכן הדברים מופיעים גם בפרי עץ חיים שער הלולב, אבל הלשונות שם אינם דומים לשל אדה״ז. וראה שער הכולל פל״ז ס״ב.

[ז] וכשינענע יזהר שלא יגע ראש הלולב לכותל, ויכוין בחלל שבין ראש הלולב לכותל שהוא...

[ח] ...סדר הנענועים וכוונותיהם, הראשון לדרום... השני לצפון... השלישי למזרח... הרביעי למעלה... החמ[י]שי למטה, ולא שיהפוך ח״ו ראש הלולב למטה... אלא שההולכה תהיה לצד מטה וההובאה לצד מעלה עד כנגד החזה הפך המעלה... הששי למערב...

[ט] ...יעשה ארבע פעמים ח״י נענועים בהלל... ואלו הם ח״י בהודו ראשון, וח״י בא״נא ה׳ הושי״עה נ״א, וח״י בכופלו, וח״י בהודו אחרון...״.

וידוי שבקריאת שמע

ומעניין שבודוי שבקריאת שמע שעל המטה נאמר במשנת חסידים מסכת השכיבה פ״ו: ״ופגמתי באות יו״ד ויכוין בביטול ק״ש״, דהיינו שיכוון במחשבה לבד, ואדה״ז בסידור הכניס את ה׳כוונה׳ לתוך החלק הנאמר.

והעירני הרנ״ג, דכמו במשנת חסידים כן הוא כמעט בדיוק גם בשער הכוונות (ענין דרושי הלילה דרוש ה) ״גם טוב מאד לכוון״. וכן בסידור רבי שבתי ובשערי ציון (לר׳ נתן נטע הנובר)[11].

ולהעיר מלשון רבינו באגרת התשובה (ספ״ז): ״ולכן סידרו בקריאת שמע שעל המטה לקבל עליו ד׳ מיתות בית דין וכו׳ מלבד שעל פי הסוד כל הפוגם באות יוד של שם הוי״ה כאילו נתחייב סקילה״. הרי שמדגיש שכוונה זו (אם פגמתי באות יו״ד וכו׳) היא על פי הסוד בלבד, ובכל זאת קבעו בתור אמירה בפה!

עוד יש להעיר בזה שבסידור האריז״ל ובשערי ציון יש עוד קטע של קבלה בנוסח של היהי רצון ״ואתה ברחמיך הרבים תשוב ותייחד שלשה אותיות הראשונות״, שרבינו הזקן השמיטו. אך במשנת חסידים ובשעה״כ קטע זה מעיקרא ליתא.

---

11) רבינו הזקן במאמריו כותב בכ״מ לומר הק״ש שעל המטה והיה״ר כפי שהוא בשערי ציון, ראה לדוגמה סה״מ הקצרים עמ׳ תקפו: ״ויקרא ק״ש הכתובה בשערי ציון ויקבל עליו הד׳ מיתות ויאמין שהשי״ת יקבל תשובתו״.

הקפות בשמיני עצרת ובשמח"ת

גם הקטע על "סדר הקפות בשמחת תורה" נעתק מהמשנת חסידים (מסכת ימי מצוה וסוכה פי"ב ס"ט), אך עם שינוי יסודי כי המשנת חסידים כתב: "ומנהג ותיקין הוא לעשות יום שמיני עצרת שמחת תורה ולהקיף שבעה הקפות...", ואדה"ז: "מנהג וותיקין הוא לעשות יום שמיני עצרת כמו בשמח"ת ולהקיף בליל שמיני עצרת" (המלים המודגשות הן הוספת רבינו). וההבדל פשוט: המשנת חסידים דיבר כפי שהי' בא"י (שעלה לשם) ושם שמיני עצרת ושמח"ת היינו הך, אך רבינו מדבר על המנהג שנתפשט בעיקר בין החסידים שגם בחו"ל יש לעשות הקפות גם בשמיני עצרת כמו בשמח"ת[12].

- ע"כ הערת הרנ"ג.

הנעתק והנשמט בסידור

ובהמשך לזה יש לעיין מה הם הדברים הנאמרים בקבלה שאדה"ז מעתיקם וקובעם להלכה כהנהגה מחייבת או משמיטם והם נשארים נחלת מתי מעט. ולדוגמא "וינער שולי טלית קטן" בסוף קידוש לבנה שמקורו מן הקבלה הועתק (ראה שער הכולל סוף פל"ג), אבל הנאמר במשנת חסידים בסוף ההגדה "וטוב לו להיות נעור כל הלילה הזאת לספר בסודות יציאת מצרים" לא נעתק ע"י אדה"ז[13].

ואולי אין זה כבר חלק מהסידור-ההגדה, אלא הנהגה טובה, ואין אדה"ז כותב כאן "סדר היום מכל השנה", אלא "סדר תפילות מכל השנה" [כנראה שזהו שם הסידור שהדפיסו אדה"ז (ולא הגיע לידינו), ומשם זה עבר לשער "סידור עם דא"ח". ולפלא שלהוציא מהסידור עם

---

12) ומקורו של עריכת הקפות בשמע"צ בחו"ל הוא מהחמדת הימים, וכן מביא מנהג זה ביסוד שרש העבודה (שער יא פט"ז) בשמיני עצרת, ואינו מציין למקורו, וכידוע החזיק מאד מהחמה"י. [וכידוע שרבינו מציין במק"א להחמה"י בשולחנו (סי רפ"ה בקונט"א שם בסופו): "וכ"כ בח[מדת] ה[הימים] ח"ב פט"ו ע"ש" (וט"ס בציון זה, עיין אצל הר"ל ביסטריצקי בציוניו לקונט"א). וכבר ראיתי מאן דהו ששאל (בקובץ שי"ל בארגינטינא) שיש מכתב מהרבי שכותב שמעולם לא ראה רבותינו משתמשים או מתייחסים לחמדה"י ולכן יש להימנע מללמוד בספר, והרי רבינו מציין אליו? !].

13) ובשו"ע שלו סי' תפא ס"א כתב אדה"ז: "שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים ולספר בניסים ונפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו, עד שתחטפנו שינה". ומקורו משו"ע שם ס"ב [וליתר דיוק: הרי הוא העתקת לשון הטור שם].

דא״ח אין היום אף סידור עם נוסח אדה״ז בשם המקורי: ״סדר תפילות מכל השנה״].

ולהעיר ממה שכותב כ״ק אדמו״ר זי״ע בהגדה (בקטע ד״ה ״ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן״): **״לא בא להשמיענו דין איסור אכו״ש אחר האפיקומן, כי מקום הדינים הוא בשו״ע ולא בסידור. ורק הנהגות הסדר קמ״ל, שישתה, באופן שלא יצמא אח״כ״.**

ובנוגע לכלל שלא אומרים מה שלא נעתק לתוך סידור אדה״ז, יש להעיר מדבר פלא ביותר: ״בסידור אדה״ז לא נזכר סדר ערבית מוצאי שבת...״ (ספר המנהגים עמ׳ 35)[14]! ועוד: ״בסדורים נוסח אדמו״ר חדשים גם ישנים אחר קריאת התורה נשמט הציון ׳חצי קדיש׳... ומצוה להוסיף הציון הזה, כי אין זה רק השמטת הדפוס״ (שער הכולל פי״א סט״ז). ובסידור תורה אור חסר גם עלינו בסוף תפילת מנחה לשבת!

◆ ◆ ◆

תפילות שאינן מנוקדות בסידור אדה״ז [גליון]

הנ״ל

ב׳הערות וביאורים׳ גליון תשפט עמ׳ 102-100 ערכתי רשימה של תפילות שאינן מנוקדות מתוך סידור ׳תורה אור׳ (מהדורת קה״ת), וסידור ׳תהלת ה׳׳ (מהדורת אה״ק תשל״ח).

ועכשיו מצאתי בשער הכולל פי״ז סכ״ד שכותב בנוגע לפסוקים ושמרו ושאר המועדים שלפני תפילת העמידה של ערבית: **״לא נמצא נקודות מחמת שלא הנהיג לאמרם״.** וכנראה כוונתו ע״ד שביאר הרנ״ג ב׳הערות וביאורים׳ שם גליון תשצא עמ׳ 92, שהמכנה המשותף לכל הדברים הבלתי מנוקדים הוא שכולם אינם תפלות ממש. ראה שם. כלומר שאין עליהם חיוב ממש לאומרם.

ועצ״ע האם הכוונה שאדה״ז רצה לגלות דעתו בזה שלא ניקד תפלות מסוימות - שאינם חובה, או שלא הספיק זמנו לעסוק בניקודם כיון שאין הם חובה ממש.

◆ ◆ ◆

---

14) וראה בהגהות כ״ק אדמו״ר מוהרש״ב לסידור (סידור עם דא״ח עמ׳ 640) שכל ה׳קיצורים׳ שבסידור אדה״ז, ע״ד ״רצה ומודים כו׳ תמצא בשחרית״ ״אין לשנות... שאפשר שיש בזה איזה כוונה כי גבהו דרכיו כו׳״.

"מכתב טייץ"

הרב ש. וייץ
רמת גן, אה"ק

ברשימותיו (חוברת קמו) מעתיק כ"ק אדמו"ר את עיקרי מכתבו של הגאון רבי לייב נימוטין (אודותיו ראה 'ימי מלך' כרך א' עמ' 343) בנושא "לא בשמים היא", ובסופו בא: "מכ' טייץ כא למב"י". בהערות המו"ל פענחו שמכאן הוא העתק מכתב נוסף בנושא זה שכתב לרבי ריי"צ הרב טייץ מתאריך כא לספירת העומר. ובהערה (32) מצויין: "ראה גם מכתב אדמו"ר מוהריי"צ אליו..".

הקורא יכול להבין שהכוונה בהערת המו"ל היא ששם עונה הרבי הריי"צ על מכ' זה. אך יש כאן קושי מסויים:

א) אם אכן מדובר במכתב תשובה למכתב זה, הרי שהתאריכים לא מתאימים כלל: השואל פונה ב"כא למנין בני ישראל" והרבי משיב ב"ג' אייר" (שאז מונים לערך ח"י לעומר).

ב) לפי זה לא מובנת כלל תשובתו של הרבי ריי"צ - בה חוזר שנית ומצטט - כתשובה - את חלק מדברי הרב טייץ במכתב השאלה! (לדוגמא: הרב טייץ מציין ל'שם הגדולים' אודות שו"ת מן השמים, וענין זה מוזכר שוב בתשובת הרבי ריי"צ "..ונכבדות מדובר בו בספר שם הגדולים..").

ולכן צריך לומר, בפשטות, כי מדובר כאן במכתב נוסף של הרב טייץ. היינו בתחילה כתב מכתב אחד ועליו השיב לו הרבי הריי"צ בתאריך ג' אייר, ושוב כתב בכ"א למנין בני ישראל מכתב נוסף ואת מראי המקומות שבו ציין הרבי לעצמו.

◆ ◆ ◆

לכתחילה אריבער [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם האריך הרב אהרן ברקוביץ בציטוטי מ"מ בחסידות על מאמר העולם "אז מ'קען ניט ארונטער גייט מען אריבער", ות"ח על הליקוט (אך להעיר שהעתיק את הציונים מגליון של "כרם חב"ד" שנדפס זה מכבר, ולכן הציונים שם אינם מעודכנים, כגון ציונו לד"ה שה"מ תרס"ד, שבמהדורא האחרונה (תשנ"ד) הוא בעמוד רמז (וע' שס הוא

במהדורת תשמ״ה). גם הציון לאור התורה מגילת אסתר הוא לפי הדפוס הראשון ולא לפי הדפוס האחרון והמתוקן ששם הוא בע׳ מה).

ולכאורה כשמעיינים בכל המקורות נראה שמאמר עולם זה אינו אלא משל על עבודת התשובה, דמכיון שהבע״ת אינו יכול להגיע אל התכלית הנרצה בדרך הישר מחמת כל חטאיו, אזי הדרך היא ״גייט מען אריבער״, שעובד השם ״בחילא יתיר״ ומסירת נפש שלמעלה מסדר והדרגה ולמעלה ממדידה והגבלה (וע״ד תשובת ראב״ד). ולפי זה ענין ״לכתחילה אריבער״ היינו ע״ד ענין תשובת הצדיק, שהצדיק עובד השם ״בחילא יתיר״ ובמס״נ גם אם יכול להגיע למדריגה נעלית ״בדרך הישר״ ובסדר והדרגה (״מ׳קען ארונטער״).

ולפי זה יש לעיין מהו חידושו של אדמו״ר מהר״ש בזה, הרי בהרבה דרושי החסידות נתבאר ענין תשובת הצדיקים, שעיקר ענין התשובה אינו כטעות העולם על חטאים, אלא ענינו הוא ״והרוח תשוב וכו׳״ שזה שייך גם בצדיקים. ואף שמבואר בכ״מ שענין ה״חילא יתיר״ לאמיתתו שייך דוקא בבעלי תשובה מחמת ירידתם, הרי לזה אין ביאור בפתגם אדמו״ר מהר״ש, כיצד יגיע הצדיק למעלת ה״חילא יתיר״ ללא הירידה. ובכ״מ מבואר שבאמת אפילו מצוות כחטאים יחשבו לגבי העצמות, ולפי זה גם צדיקים יכולים להתבונן בירידתם לגבי העצמות, שזה יביא לידי ה״חילא יתיר״. ובכל אופן יש לעיין מהו, אם כן, החידוש שבפתגם ד״לכתחילה אריבער״.